أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية

الدكتور

أحمـــد محمـــد جـــاد

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

الناشر

دار الهانى للطباعة والنشر

١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م



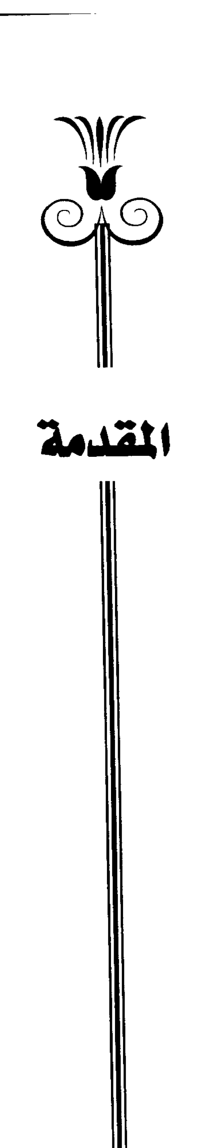
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴿٢٦﴾

وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿٢٨﴾

صَدَقَ اللَّهُ العظيم





المقدمة

المقدمة

يتناول هذا البحث موضوعاً مهماً، يدور فى إطار الدراسات البينية بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية؛ إذ يدرس أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية، مفترضاً أن الإسماعيلية ببنيتها الدينية والغنوصية، وبأهدافها السياسية، كانت من أخصب البيئات الفلسفية استعداداً لقبول الأثر الأفلاطونى المحدث، وهى في ذلك لم تكن بدعا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ذلك أن الأفلاطونية المحدثة قد امتدت تأثيراتها لأسباب متعددة — منها قربها من الروح الأفلاطونية، ووفرة نصوصها في العالم الإسلامى والروح الصوفية الغنوصية المبثوثة في شتى جوانبها – إلى مختلف جوانب الفلسفة الإسلامية إلى حد يمكن معه القول – لقدرتها على الانسجام مع الديانات السماوية – إن تأثير الأفلاطونية المحدثة على الفلسفة الإسلامية ربما يكون أعمق بكثير من تأثير الأرسطية فيه .

وتحاول هذه الدراسة أن تتتبع الآثار التى تركتها الأفلاطونية المحدثة على مجرى اتجاه التفكير الفلسفى عند الإسماعيلية؛ ذلك أنه في رأينا هو المعبر عن الغنوصية والعرفان في الإسلام ، وهو أمر ربما يكون قد أدى إلى قبوله للأفلاطونية ببنيتها الشرقية الغنوصية .

وقد جاء هذا البحث فى فصول أربعة : الأول، يتناول مفهوم التوحيد عند الإسماعيلية بمراتبه الثلاث : التوحيد ، والتجريد ، والتنزيه ، وصلة ذلك بمعرفة الحدود العلوية والسفلية التى لايتم معرفة التوحيد بدونها .

والثانى، يتناول مفهوم الكلمة أو الأمر الإلهى، وطبيعة العلاقة بينها وبين عالم الإبداع، باعتبارها متوسطة بين العقل الأول والله، موجودة لا فى زمان وطبيعة الاختلافات بين فلاسفة الإسماعيلية حول طبيعة الأمر

الإلهى : هل هو متوسط بين الله وعالم الإبداع أم انه ليس بواسطة، وذلك بالتوحيد بين الأمر والعقل على أساس أن عالم الإبداع قد وجد دفعة واحدة .

والثالث ، يتناول نظرية العقل الأول من جهة كونه المبدع الأول الذى لا واسطة بينه وبين مبدعه ، وذلك بوساطة الانبعاث لا الفيض، مبيناً الفروق بينهما، والصفات التى تسند إلى العقل الأول فى المذهب الاسماعيلى، باعتباره الإله المعروف الذى يستطيع العقل الإنسانى ان يصل إليه فى مقابل الإله غير المعروف الذى لا تتجاسر نحوه الخواطر، ولايمكن لألفاظ اللغة أن تعبر عنه، فالعقل الأول هو الإله الحقيقى، الذى وله فى مبدعه وتحير فيه، فهو الله على الحقيقة، محاولاً بيان العناصر الغنوصية والأفلاطونية المحدثة فى هذا التصور الغريب عن مفهوم التوحيد لدى غيرهم من الفرق الكلامية، ذلك المفهوم الذى صبه الإسماعيلية فى قالب إسلامى من خلال تأويلهم للآيات القرآنية تأويلاً غنوصياً عرفانياً.

والرابع، النفس الكلية ، ويحاول بيان طبيعة الخلافات بين مفكرى الإسماعيلية حول طبيعة النفس الكلية ، هل هى كاملة أم ناقصة لدى كل من أبى حاتم الرازى ،وأبى يعقوب السجستانى ، وحميد الدين الكرمانى . وما هى طبيعة علاقتها بالأول، وعلاقتها بعالم الطبيعة الذى تدبره وتقوم عليه، وصلتها بالنفس الجزئية : هل النفس الجزئية أثر من آثار النفس الكلية أم أنها جزء منها، ومبينا كذلك لمراتب عالم الإبداع عند الإسماعيلية واختلاف الدعاة فى ذلك وتأويل الإسماعيلية المستعلية لقصة هبوط آدم، ونشأة الكون ، وبدء دور الستر، ودوائر التفسير التاريخى للنطقاء ابتداء من آدم حتى القائم من آل محمد .

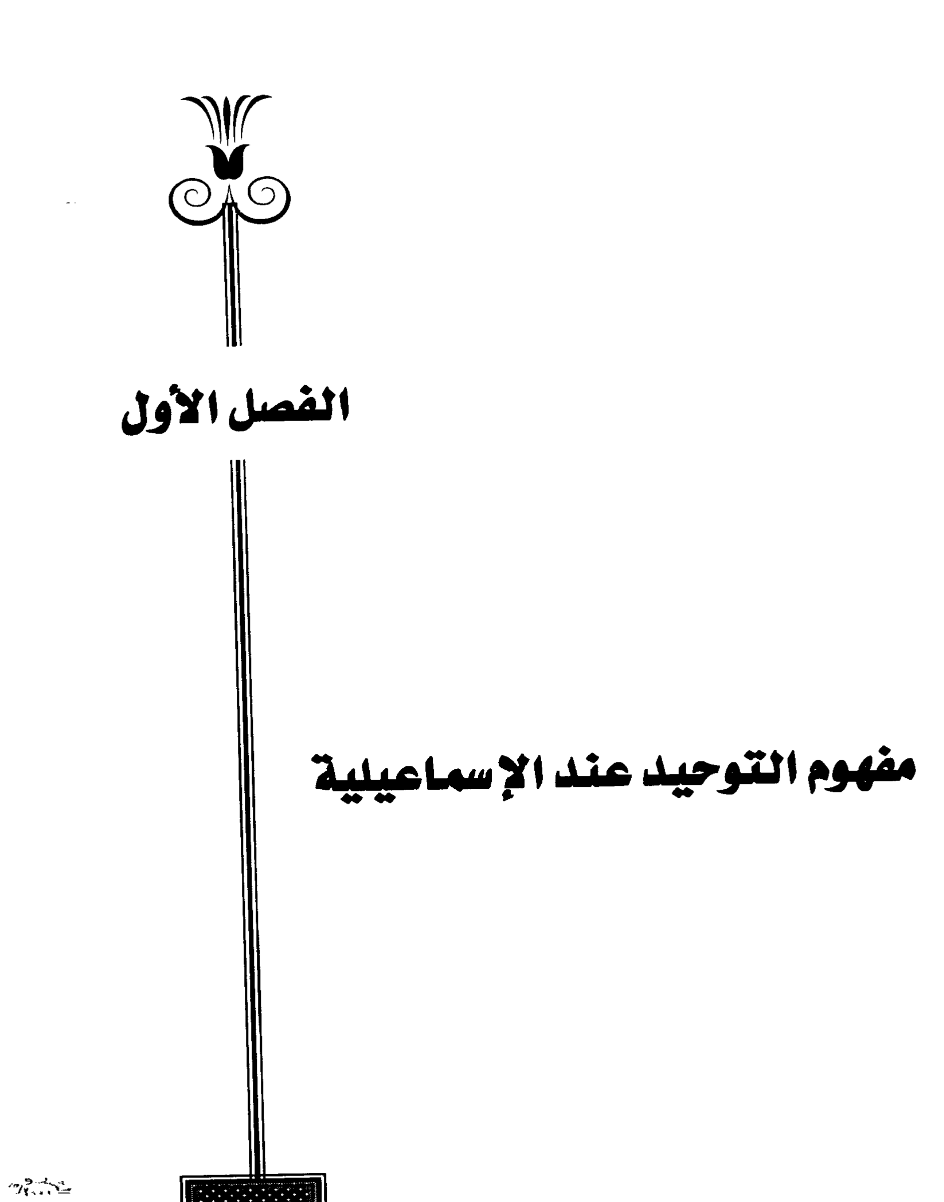
ولقد حاول البحث قدر الطاقة أن يتتبع على نحو علمـــى الآثـــار التـــى تركتها الأفلاطونية المحدثة على أغمض الاتجاهات الكلامية فـــى الفلســـفة الإسلامية، اقصد به الفلسفة الإسماعيلية ، لدى أعلامها الكبار أمثال النســـفى المقتول، وأبى حاتم الرازى، وأبى يعقـــوب السجســـتانى، وحميـــد الـــدين الكرمانى، وإبراهيم الحامدى، والقاضى نعمان بن حيون، وناصر خســـرو ، والحسن بن الوليد وغيرهم مركزاً بصفة اساســـية علـــى بنيـــة الثيولوجيـــا الإسماعيلية فى مجال الإلهيات منذ مراحلها الباكرة فى ارتباطها بالغنوصيات الشرقية ، كما هو الحال فى رســـالة " أم الكتـــاب "، ثـــم فـــى ارتباطهـــا بالأفلاطونية المحدثة على نحو منظم ، كما هو الحال لدى النسفى المقتـــول والسجستانى ، والكرمانى وغيرهم، وإن كانت فى تلك المرحلة لم تتخل أيضاً عن الغنوصيات الشرقية الهرمسية ، ومركزاً على المدرسة الفارسية التـــى ظهرت لأول مرة فيها الأفلاطونية المحدثة – لأسباب كثيرة أوضحناها فـــى ثنايا هذا البحث – ثم انتقالها إلى المدرسة الشرقية على يـــد أبـــى عيســـى المرشد، داعى الخليفة المعز لدين الله، ومن خلال الرسالة المذهبة للقاضـــى النعمان ومن جاء بعدهما • ولقد حاول البحث أن يكـــون موضـــوعياً قـــدر الطاقة، معتمداً على أن أبواب المستقبل مفتوحة دائماً لقراءات جديدة قد تتفق مع ما رآه الباحث وقد لا تتفق ، وفى كل الأحوال تعبر عن أهمية موضوع البحث وخصوبته. .

والله ولى التوفيق ،،،،،،،

أ.د. أحمد محمد جاد

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة





الفصل الأول

مفهوم التوحيد عند الإسماعيلية

مفهوم التوحيد عند الإسماعيلية

يولى العرفان الإسماعيلى التوحيد ـ توحيد الذات والصفات ـ مكانة متميزة قل أن نجد لها نظيراً لدى غيرهم من الاتجاهات الكلامية والفلسفية فى الإسلام، إذ يعبر عن توحيد يجمع بين مصادر بعضها إسلامى والآخر، وهو أكثرها، غنوصى أفلاطونى محدث إلى حد بعيد، يمكن معه القول: إن التوحيد لا يتيسر لنا فهمه إلا على أسس أفلاطونية محدثة . وهو يركز جل اهتمامه على التنزيه المطلق للذات الإلهية ووحدتها،على أساس أن هذا المفهوم هو الذى يعبر عن مضمون شهادة: "لا إله إلا الله" التى جاءت بها النبوة الخاتمة ، وهو أمر يستحق أن يفتخر به الإسماعيلية على غيرهم: "تعالوا أيها الأمم لنريكم مابه افتخارنا، ونظهر عوراتكم، ونكشف عن عيوبكم". [1]

وهو أمر نلحظه منذ البواكير الأولى للعرفان الإسماعيلى الذى ازدهر على نحو قوى منذ القرن الرابع الهجرى [2]، على يد أعلام الفلسفة الإسماعيلية الأولى أمثال النسفى، وأبى يعقوب السجستانى، وأبى حاتم الرازى، والكرمانى وغيرهم ،مشبعا بالأفلاطونية المحدثة ، ومعبرا عن قوة تأثيرها فى كافة مناشط الفلسفة الإسلام.

وإدراك كنه التوحيد وحقيقته لا يتم عن طريق العقل أو الوجدان،"فمن سلك طريق التوحيد على حكم العقل فقد حدد ،وتاه ،وأبطل .ومن سلك طريق التوحيد على حكم القلب فقد أعدم وعطل ،" [3] وهو الأمر الذى عبر عنه الكرمانى من قبل قائلا: "تعالى الإله المعبود عن قضايا العقليات ، وتقدس

---

(١) أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، تحقيق مصطفى غالب ، دار الأندلس ،بيروت ،الطبعة الأولى،١٩٨٠،ص٢٣

(2) See, . Paul E .walker,Early Philosophical Shiism ,P.27

(٣) الحامدى ،كنز الولد ، تحقيق :مصطفى غالب ،دار الأندلس،بيروت ،١٩٧٩،ص ٨ ، ٩

عن نعوت الطبيعيات،" [١]ولذا فالتوحيد الإسماعيلي إلهامي باطني أكثر منه عقلي فلسفي[٢].

والتوحيد مصدر على التفضيل له معنيان :**أحدهما**، منسوب إلى إبداع المبدع، تعالى، يقتضي موحدا ، وهو الفاعل للواحد وموحدا وهو المفعول للواحد [٣]،وإذا كان التوحيد فعل الموحد، بمعنى الفاعل للواحد فإن الواحد في هذه الحال كأنه يطلق على وجوه متعددة:

١- فالواحد قد يكون واحدا بتناهي ذاته إلى جهات متناهية يفارق غيره،مثل أشخاص الأشياء المحسوسة ،وهو مستحق من هذه الجهة لأن يقال إنه واحد ، وتناهيه إلى الجهات واستيعاب الحدود جملة ، يدل على أن هذا الواحد محدث" [٤].

٢- وقد يكون "واحدا بمعنى أنه يختص بمعنى لا يوجد في غيره ، مثل قوة حجر المغناطيس في حجر الحديد ، وهو مستحق من هذه الجهة لأن يقال إنه واحد ، واختصاصه بهذا المعنى دون غيره يوجب أن يكون هذا الواحد محدثا" [٥].

٣ - ومنها أن يكون الواحد "واحدا بمعنى العين ،مثل عين البياض ، وعين السواد،وعين الجوهر ... والجميع مستحق من هذه الجهة أن يقال إنه واحد ، وكون هذا الواحد في وجوده محتاجا إلى وجود غيره ، مما يتقدم عليه ، ولاينفك وجوده معه أبدا ماله عين في الوجود ،يوجب أن يكون محدثا"[٦].

---

(١) الكرماني ،" الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد " في "مجموعة رسائل الكرماني"،تحقيق.مصطفى غالب ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ،١٩٨٣، ص٢٢

(2) See.Wilfred Madelung,"Aspects of Ismaili Theology " In "Ismaili Contributions to Islamic Culture "Ed. Seyyed Hussein Nasr ,Tehran,1977 ,P .56

(٣) الكرماني ، الرسالة الدرية ، ص ٢٢

(٤) السابق .

(٥) السابق .

(٦) السابق ، ص٢٢ ،٢٣

٤ـ ومنها أن يكون الواحد "واحدا مطلقا ، فالواحد المطلق ناطق عن ذاته بالأزواج الذى هو الوحدة وحاملها ، وجميع هذه الوجوه توجب أن يكون الواحد على الاطلاق محدثا"[١].

وهذه المعانى السابقة للواحد لا تليق بالله ـ تعالى ـ لأن المبدع موحد بمعنى أنه مبدع الواحد والآحاد .

أما المعنى الثانى للتوحيد ـ الذى هو فعل للمؤمن الموحد ، وليس على جهة فعل الواحد ـ فإنه يختلف اختلافا جذريا عن المفهوم الأول ، إذ يدور حول معنى السلب ، فتوحيد الموحد،" سلب الموحد الشاهد على ذاته بقيام الآثار فيه بأنه ليس من الإلهية ، ونفيها عنه وتجريده منها ومن الربوبية ، وما يتعلق بها هو فعل المؤمن الموحد ، ليكون من ذلك التوحيد الثبوت بأن الإلهية لغيره." [٢]ومن هذه الناحية فالتوحيد من جهة الله ـ تعالى ـ هو إبداع الكثرة التى هى أفراد وآحاد كثيرة ، وفى جهة المؤمن سلب جميع هذه الأعداد والأفراد من الألوهية[٣].

والفرد علة للواحد ،لأن"الواحد ذاته مزدوجة بفردين : **أحدهما** وحدة،والأخر حاملها.والوحدة التى هى أحد الفردين ،هى العلة التى متى رفعت فى الوهم عن الوجود، ارتفع بارتفاعها الواحد ،فلا يكون له وجود ، وحاملها الذى هو الفرد الثانى هو أيضا وحدة بكونه فردا ، ومتى رفع فى الوهم عن الوجود ارتفع بارتفاعه الواحد ، فلا يكون له وجود؛ فالأفراد علة لوجود الواحد ،ولكونها علة صارت موجودة فى الواحد آثارها ، فليست الأفراد التى هى العلة إلا للواحد الذى هو المعلول ،فهو عين الوحدة وعين

(١) السابق . ص٢٣

(٢) السابق ، ص ٢٤

(٣) الكرمانى ، راحة العقل ، تحقيق د. مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣،ص ١٧٨

الواحد"[1]. وبالجملة فإن الفرد باعتباره علة للواحد موجود فيه مراتب جميع الموجودات الواقعة تحت العدد ، والتوحيد من الله — تعالى — إبداع الواحد والآحاد ، ومن المؤمن سلب الألوهية عن الآحاد[2].

ويوضح الحامدى على نحو مفصل معنى أن الله موحد والمخلوق موحد من جهة الفاعل والمفعول ، قائلا :"إن الله — تعالى — يجل عن أن يكون فعل الموحدين ، وقد قال النبى (ﷺ) فى ذلك قولا يدل على معنى حقيقة التوحيد بقوله : إن الله موحد ، والمؤمن موحد ؛ وذلك أن الله لما وجد عنه الواحد الفرد مبدأ الآحاد والأفراد ، وكان بذلك هو الفاعل للواحد الموجد له أولا أصلا لكل شئ ومبدأه ، فقد ثبت أنه موحد هذا الواحد وموجده ومبدعه لا من شئ .وأما توحيد المؤمن فهو معرفته لهذا الواحد الأول الفاضل الكامل الذى هو الوجود البارى ومبدعه ومخترعه ، أنه لا شئ يماثله ولا يشاكله ، بسبقه وشرفه بفعله ومعرفة ما انبعث عنه من الآحاد والأفراد من عالم الخلق وعالم الأمر ، وسلبه عن جميعهم الألوهية للمبدع الحق ، وتجريدهم عنها ،وتنزيهه البارى عن الاسماء والصفات "[3].

فالتوحيد عند الإسماعيلية ينصرف إلى المبدع الأول أو العقل الأول ، وهو من جهة الله — تعالى — إبداع الواحد أصل الأشياء ومبدأها ، ومن جهة المؤمن سلب الألوهية عن الآحاد والمفعولات وإضافتها إليه ،"فاسم الواحد الأول لكونه واحدا فيما سبق إليه لا ثانى معه ،ولكونه مقابلا للواحد الذى هو أول العدد ، وعليه بناؤه[4]وبه وجوده " .

---

(١) الكرمانى ،راحة العقل ، تحقيق . مصطفى غالب ،دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ص١٧٨

(٢) انظر ،الكرمانى ،الرسالة الدرية ، ص٢٥

(٣) كنز الولد ، تحقيق : مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٢٢

(٤) طاهر بن ابراهيم الحارثى ،" الانوار اللطيفة " فى " الحقائق الخفية " تحقيق :د . محمد حسن الأعظمى، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٨٥

فهو هنا لا يقع على الله إلا بطريق المجاز والاستعارة ، ولكنه في جوهره لا يكون إلا للعقل الأول الذى ظهرت عنه المبدعات :" إن التوحيد هو صفة الموحد المجيد ،وهو درجة العقل الفعال ، واحد الحقيقة والمبدع الأول وينبوع الوجود ومصدر العدد ، فمنه إشراق أنوار الكلمة الإلهية ومبتدأ الوجود ومبتدأ الوجود ، وابتداع المنزه المعبود ، والواحد الفرد الصمد ،الذى من جوهره وجدت الموجودات فالوحدة معنويته، والأحدية علته ، وأحديته أوليته ، وأوليته آخره[1]". وربما كان ناتجا من عدم قدرة العقل على إدراك الله – تعالى –:"إن غيب الغيوب الذى لا تجاسر نحوه الخواطر، ولا يدرك بعقد ضمير ولا بإحاطة تفكير .... ولا سبيل إلى إدراكه إلا بالإقرار بأن لجميع العوالم مبدعا أبدعهم تعجز العقول عن إدراكه" [2].

وتتناول الكتابات الإسماعيلية المشبعة بالأفلاطونية المحدثة ، كما عبرت عنها نصوص التاسوعات فى ترجمتها العربية – هذه الإشكاليات من خلال مستويات ثلاثة، تركز فى جملتها، ليس على إثبات وجود الله ، بل تركز على نفى كل ما يمكن أن يوهم وقوع الكثرة أو التركيب أو التشبيه فى ذات الله ، وبالجملة على تجريده من كل" بعد كوزمولوجى "[3].

<u>**المستوى الأول**</u> : التوحيد ومفهومه" معرفة الحدود الروحانية والجسمانية ، وأن كل واحد منهم فى مرتبته ، وفرد فى درجته ، وأنهم كلهم يدعون إلى توحيد موجدهم فيما هو به ، ومما هو عليه هويته " [4].

---

(١) شهاب الدين أبو فراس ، مطالع الشموس فى معرفة النفوس ، بيروت ١٩٨٧ ، ص ١٧

(٢) الحسين بن على بن الوليد ، رسالة المبدأ والمعاد" فى" 'Trilogie Ismaelienne تحقيق . هنرى كوربان ، باريس ، ١٩٦١ ، ص ١٠١ . وقارن الحارث اليمانى ، الأنوار اللطيفة، ص٧٩

(3) See, Paul E. Walker , Op, Cit, P. 37

(٤) على بن حنظلة ، "رسالة ضياء الحلوم ومصباح العلوم " فى "أربع كتب حقانية" تحقيق :مصطفى غالب ، بيروت، ١٩٨٣ ، ص٨١ وقارن الحسين بن على بن الوليد، رسالة المبدأ والمعاد، ص ١٠١

والمعرفة نوعان : "معرفة ظاهرية يعرف بها شخص الحد ومقامه ، وهى يتساوى فيها الولى وغيره من الأطغام . ومعرفة باطنة يختص بها أهل المعارف من أهل الحق ،وهو ابتداء وجود الحد وغايته ، وإلى أين معاده ونهايته ،وهى معرفة صعبة جدا "(١). وجميع هذه الحدود روحانية وجسمانية مخلوقة بحسب المفهوم الإسماعيلى للخلق(٢).

وهذه الحدود العلوية و السفلية عاجزة عن إدراك المبدع الواحد ، وقاصرة عن الإحاطة به"لكون الذرائع إلى الإدراك للمدراكات بأمثالها، والاستدلال على الأشياء بأشكالها؛ فالروحانيات بالروحانيات تدرك صفاتها، والجسمانيات بعلم جهاتها ، فالعقل والنفس لدرك الروحانى ، والحواس الخمس لدرك الجسمانى ... ففيه ما لا يوصف بصفة الجسمانى، وهو الروح نتيجة الروحانى ونظيره ، وفيه ما يوصف بالجسمانى وهو جسمه، شبيه الجسمانى وأسيره ، فجل المبدع الحق عن أن يكون موصوفا بصفاتها ، وأن يكون لدرك مخلوقاته ومبدعاته موقوفا"(٣) ولا يتم التوحيد إلا بمعرفة هذه الحدود العلوية والسفلية وإدراكها(٤)، والنظر إليها باعتبارها معلولة مؤيدة من قبله ، فى ذات الوقت الدالة فيه على توحيده(٥).

وهذا هو معنى الشهادة الواردة فى الحديث النبوى :"أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا معى لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله(٦)"، وقوله ــ ص ــ "من قال لا إله إلا

---

(١) الحارث اليمانى ، الانوار اللطيفة ، ص ٨٠ ، ٨١

(٢) انظر ، السجستانى ، تحفة المستجيبين ، ص ١٤٧

(٣) على بن حنظلة ، رسالة ضياء الحلوم ، ص ٨١

(٤) انظر، ابراهيم بن الحسين الحامدى، كنز الولد ، تحقيق. د. مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت، ١٩٧٩ ، ص٢٩

(٥) انظر ،الداعى القرمطى عبدان ، شجرة اليقين ، ص٨٤

(٦) صحيح البخارى ، باب الجهاد والسير ، حديث رقم ٢٥٣١

الله مخلصا دخل الجنــة"[١]. والإخــلاص ــ هنـا ــ "اعتقادهـا ومعرفـة حدودها"[٢].وهو الأمر الذى سنتناوله نحو مفصل فيما بعد [٣].

والثانى، التجريد: المأخوذ من جرد العون إذا أخذ منه ظاهره[٤]، "وهو سلب الألوهية عن جميع المبدعات و إثباتها لمبدعهم"[٥] ، والسبب فى ذلـك "أن معنى الألوهية هو إيجاد الذوات المبدعة من لا شيء ، إن لـيس ذلـك إلا له ، فوجب من ذلك سلب المبدعات أن تكون موجدة لذواتها ، وايجابهـا للمبدع تقدس وتعالى" [٦].

والثالث ،التنزيه :" وهو نفى جميـع الصـفات عـن غيـب الغيـوب والاعتراف بجميع صفات الشرف والجلالة وما تعبر به جميع اللغـات مـن الإشارات بنعوت الإلهية فإنها واقعة على العقل الأول"[٧].

وتتكامل هذه المصطلحات الكلامية الثلاثة فيما بينها فى صياغة مفهوم التوحيد عند الإسماعيلية ، "فتوحيده معرفة حدوده وسلب الإلهية عـنهم لـه تجريده ، وسلب الاسماء والصفات عنه لهم تنزيهه[٨]،"

وهو مفهوم لا نكاد نعثـر عليـه فـى البـدايات البـاكرة للغنـوص الإسماعيلى ، الذى لا نعرف عنه ما يمكن أن يكون كافيا فى التعرف علـى

(١) صحيح البخارى ، باب أحاديث الأنبياء ، حديث رقم ٣١٨٠

(٢) النعمان بن حيون ، أساس التاويل ، ص٣٤

(٣) انظر ، ص ١٢٠ من هذا البحث

(٤) انظر ، على بن حنظلة ، ضياء الحلوم ، ص٨٢

(٥) الحسين بن الوليد ، رسالة المبدأ والمعاد ، ص ١٠١ وقارن شهاب الدين ابو فراس ، مطالع الشـموس، ص١٨

(٦) على بن حنظلة المحفوظى ، ضياء الحلوم ، ص٨٢

(٧) الحسين بن الوليد ، رسالة المبدأ والمعاد ، ص١٠١ وقارن طاهر بـن ابـراهيم الحـارثى ، الانـوار اللطيفة ، ص٨٢

(٨) السابق .

البذور الأولى للإسماعيلية المشبعة بالأفلاطونية المحدثة ، نجد ذلك في أقدم ما وصلنا عن تسجيل لآرائهم في القرن الثالث الهجرى على يد عبد الله بن عمر الهمداني في كتابه :" سيرة الناصر لدين الله أحمد بن الهادى "، والقصيدة التي كتبها ابو عبد الله التميمي في مدح الإمام الناصر، ورسالة أبي عيسى المرشد ، ورسالة أم الكتاب وهذه المؤلفات أو الرسائل التي تتناول مقتطفات من اعتقادات الإسماعيلية ، والتي تعد من أقدم المصادر التي وصلت إلينا في بيان النظريات والآراء الإسماعيلية [1]، لا نجد فيها هذا التمييز في هذه المرحلة على الأقل ،وربما يساعد هذا على القول بأن استخدام هذه المصطلحات ،تم في مرحلة متأخرة من مراحل تطور الكلام الإسماعيلي المتأثر بالأفلاطونية المحدثة على نحو واسع ، ابتداء من النسفي صاحب "المحصول" الذى تبنى على نحو شبه كامل، ابتداء من النصف الثاني للقرن الرابع الهجرى ، النظريات الأفلاطونية المحدثة [2] في الإلهيات ، ومؤسسا لصلة قوية بين الكونيات والإمامة ، بحيث لا يمكن أن يفهم أحدهما بمعزل عن الآخر[3]، وربما يؤكد هذا ما أشار إليه ايفانوف من أن الأفلاطونية المحدثة لم تكن الأساس الذى شيدت عليه التعاليم الإسماعيلية في مرحلتها الأولى ، معتمدا على أن الرسائل الإسماعيلية الأولى التي انحدرت إلينا منذ تأسيس الخلافة الفاطمية ، وأيضا أعمال القاضي النعمان (ت ٣٦٣هـ) لا تشير إلى أى أثر للأفلاطونية المحدثة في تأسيس المذهب الإسماعيلي، ويخلص أيفانوف من هذا إلى أن تأثيرها كان ضعيفا فيما قبل نشأة الدولة الفاطمية ، وإن كانت بعد ذلك قد أصبحت معينا لا ينضب لتأسيس الآراء الإسماعيلية وتطورها[4].

---

(1)See, S . M . Stern . Studies In Early Ismailism , Leiden ,1983 ,pp ,5,6

(2) See, Farhad Daftary ,Mediaeval Ismaili History And Thought , p .25

(3) See, Sami Nasib ,The Doctrine Of Ismailis, p.18

(4) See, Ivano, The Alleged Founder Of Ismailism, PP.33

ويقوم نظام التوحيد والتنزيه والتجريد على أساس الجمع بين النفى ونفى النفى،"ولو وجد مخلوق مستحق لهذا التنزيه ، لوجد تنزيه أسنى وأشرف مما نزهنا به مبدعنا بهذه الصفات التى يتقابل فيها النفيان ... النفى ... ونفى النفى ، فقد صح أن تنزيهنا مبدعنا بهذه الصفة وبهذا الرسم إنما هو إثباته لا تعطيله، ومن لم ينزهه بهذه الصفة وبهذا الرسم، كان مبدعه عنه معطلا ، وهو له معطل " [1]. والأئمة طريق الوصول إلى هذه المعرفة: "فنظر أهل الحقائق... إلى اعتقاداتهم فى معبودهم، فشاركوهم فيها بضرب أحسن وأجمل، وذلك أنهم أطاعوا "إدلاءهم المنصوبين بدل الأصنام المنصوبة ، وطلبوا منهم معالم دينهم التى بها فوزهم ونجاتهم ، لأن طاعتهم مقرونة بطاعة الله وطاعة رسوله، فهم قد تقربوا إلى الله بعبادة أجسام ميتة لا حس فيها ولا حركة ، وأهل الحقائق تقربوا إلى الله بطاعة حملة العلم والراسخين فيه ، وأطاعوا رسول الله بعد غيبته وانقطاع أثره ، وكذلك أطاعوا وصيه بدل الطاعة المشبهة لمعبود ذى صورة من يد ورجل، وعين،وأذن"[2].

ولقد تناول الكرمانى ، تلميذ أبى يعقوب السجستانى ، بعده هذا الأساس الذى أقام عليه الإسماعيلية مذهبهم فى التوحيد ، على نحو أكثر تفصيلا ، فهناك طريقان فى تنزيه الله وتوحيده ، الأول، الحاق الصفات الكمالية التى لا يكون أشرف منها وإثباتها له ، وهذه تؤدى إلى الكذب على الله والافتراء عليه ، بنسب ما لا يليق به إليه ، وإجرائه مجرى ما دونه من مخترعاته . والثانى، نفى الصفات عنه وهو أصدق ما يعتمد عليه فى توحيده وتنزيهه[3]، وسبب ذلك أن الصفات "تلحق الموصوف من غير لا من ذاته كالكيفيات

(١) انظر ، راحة العقل ، تحقيق د. مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ١٤٧.

(٢) السابق ، ص ٢٩ .

(٣) السابق ، ص ١٤٧ .

الخارجة من الأمهات للأجسام من امتزاج بعضها ببعض ، وتقويتها، ودنوها منها ، وهكذا صفات الأنفس التى هى من الكيفيات الداخلة تلحقها من جهة استفادتها من العقل ، فيكون منه كيفيات ذوات الفضيلة ، واستحسانها زينة الطبيعة ، فيكون منه كيفيات ذوات الرذيلة . وإذا تقرر ما أثبتنا أن الصفات تلحق الموصوف من غيره ، ثم غير لازم أن نقول إن الصفة من الصفات تلحق المبدع من غيره لا من الأمهات ، ولا من العقل ، ولا من استحسانه زينة الطبيعة ، وإذا بطلت الوجوه ، بطل أن تكون صفة تلحق من غيره [1].

والأمر هنا مرتبط بالصدق على الله أوالكذب عليه ، فإذا كان الصدق "إثبات شئ لما هوموجود له ، ونفى شئ عما ليس بموجود له ، رأينا أننا إن أثبتنا له تعالى صفة ، وكانت الصفة لا له بل لغيره ، بكونها مختصة بالموجودات عنه التى هى غيره تعالى الله، كنا فيه كاذبين إذ الكذب هو إثبات شئ لما هو ليس له أو نفى شئ عما هو له، وأننا أن نفينا عنه صفة ، وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره كنا فى ذلك صادقين ؛ فلزمنا هذه الطريقة "[2]. ونفى الصفات عنه تعالى باعتباره الطريقة الصحيحة لإثبات التوحيد ، يتم بواسطة سلب النقيضين أو الجمع بين النفى ونفى النفى، وهى ذات الطريقة التى اعتمدها أستاذه أبو يعقوب السجستانى من قبل، وأشرنا إليها آنفا :" إننا إذا قلنا عند الإثبات من طريق النفى وهو لا هذا ولا هذا ، وكان كل هذا الذى نفيناه مما هو موجود فى الخلقة ، فقد ثبت ما لم تأت الصفة عليه ، وباين جميع الموجودات بما نفينا أن يكون هو تعالى" [3].

(١) الكرماني ، الرسالة الموسومة بخزائن الأدلة ، ص ١٩٦.

(٢) الكرمانى ، راحة العقل ، ص١٤٧ ــ ١٤٨

(٣) السابق ، ص ١٤٨

وتنزيه الله – تعالى – بنفى الصفات من الاعتقادات الأساسية لدى الإسماعيلية على امتداد تاريخها الطويل ، على اعتبار أن ذلك يعبر عن التوحيد الحقيقى ، الذى ينعت به الإسماعيلية أنفسهم ، وربما يعود ذلك إلى شعورهم بأن أهم طعن يوجهه إليهم أصحاب المذاهب الأخرى ، هو أنهم اشركوا بالله الواحد الأحد موجودات قديمة مثل العقل الكلى والنفس الكلية[١]. ولعل هذا هو السبب فى ابن تيمية قد اتهمهم بأنهم " شر من عباد الأصنام من العرب ، وشر من اليهود والنصارى[٢]." فالداعى الإسماعيلى المطلق على بن محمد بن الوليد يقرر" أن نفى الصفات عنه معتقد صحيح لا يسوغ تركه ... وقد حق أن التوحيد نفى الصفات عن المتعالى سبحانه ، فإذا أثبتها فلا توحيد[٣]." ولدى الحامدى" نظام توحيده نفى الصفات عنه ... بشهادة العقول إن كل صفة وموصوف مخلوق ، وبشهادة الصفة والموصوف جميعا ، إن الحدث الممتنع من الأزلى منفى عنه سبحانه ." ونجد ذلك أيضا لدى الحارث اليمانى [٤]، والقاضى النعمان بن حيون[٥]، وعبدان القرمطى[٦]، وشهاب الدين أبو فراس[٧]وغيرهم .

والعرفان الإسماعيلى فى موقفه من السلب والنفى إلى حد سلب النقيضين معا عن ذات الله ، لا يرى أصحابه أنهم معطلة ، إذ يدفعون ذلك الاتهام عنهم قائلين :" إنكم رميتمونا بالتعطيل ، وسميتم أنفسكم موحدة ، وأنتم بما رميتمونا به أشد استحقاقا والزاما ، ونحن بما سميتم أنفسكم به أحق

(١) انظر، د.عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ص ٩٦٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ ، ٨١٧

(٣) تاج العقائد ومعدن الفوائد ، تحقيق . عارف تامر ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٢٧ ،

(٤) انظر ، الانوار اللطيفة ، ص٧٩

(٥) انظر ، اساس التاويل ، ص٣٨، ٣٩

(٦) انظر ، شجرة اليقين ، ص ١١٣

(٧) انظر ، مطالع الشموس ، ص١٧

منكم ، ذلك أنكم تعلمون يقينا بأن لهذا العالم مبدعا أبدعــه مــن لا شــئ ، ولا من آلة ولا بمعين ، ولا بمثال صورة معلومة عنده ، ولقد نطقت كتبنا به وانتشرت دعوتنا إليه ، فلما جردناه عن الصفات والأضافات ... قدحتم فينــا وسميتمونا معطلة . أليس التعطيل هو الإنكار الذى يؤدى قولكم فى معبودكم إليه ، لأنكم لما أضفتم مبدعكم وخالقكم إلى أى شئ مما يوسم به خلقه مــن لفظ قول أو عقد ضمير ، ثم يكون الموسوم بــه مــن خلقــه غيــر مبــدع ولا مخلوق ولا بارئ ، جاز أن يكون مبدعكم وخالقكم وبارئكم من الوجــه الذى عرفتموه مماثلا لخلقه الذى نفيتموه أن يكون مبدعا وخالقا وبارئا صح أن يكون غير مبدع ولا خالق ولا بارئ ، وما قدم الغير عليه كان عما يتلوه معطلا" [١].

فالإثبات يستلزم التشبيه أو المماثلة بين الخالق والمخلوق ،وذلــك مــن خلال إضافة صفات المخلوق المحدثة إلى الخالق ، وهذا هو عين التعطيل ، بل إن مواقف المعتزلة ومن سار على نهجهم الاعتزالــى مــن الخــوارج والزيدية والإثنا عشرية ليست بكافية فى إثبات توحيد الله وتنزيهه عن صفات مبدعاته ، " وفرقة هم أهل العدل بزعمهم من المعتزلة والخوارج والروافض الذين قالوا بنفى الصفات والكيفيات والأدوات ، ولما يعلموا أنها غير كافيــة فى معرفة الحق ، إذ المنفى عن الصفات والكيفيات والأدوات بعض خلقــه التى لا يليق بمجد المبدع الحق أن يكون مثله[٢].

أما الكرمانى فإنه يرى أن النفى هنا متوجه نحو الصــفة لا الهويــة ، وبالتالى لا يقتضى تعطيلا:" فإن التعطيل إنما تنقدح ناره ، ويعتلى فى الالحاد مناره ، إذا اعتمد حرف" لا" فى القول قصدا بفعله الذى هو النفى نحو الهوية

(١) أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص ٤٣ ، ٤٤

(٢) السابق ، ٢٩

المتعالية ، سبحانها ، لتعطيلها ونفيها بأن يقال : لا هو أو لا إله فقط الذى يدل على التعطيل الصريح ... فأما حرف" لا" فيتوجه فعله نحو الصفات لنفيها من دون الهويه سبحانها ، فالصفات هى المعطلة المنفية لا الهوية سبحانها، وذلك نحو قولنا فى أو لا بأنه ال (لا موصوف) الذى صار حرف لا موجها نحو الصفات والموصوفات من الأجسام لنفيها عنه سبحانه الشار إليه بقولنا إنه والمشار إليه ثابت ، والصفات هى المعطلة المنفية ، ومثل قولنا ثانيا بأنه ــ تعالى ــ "ولا هو وموصوف" الجارى مجرى قولنا الأول فى النفى عن الهوية المتعالية سبحانها ... والمشار إليه ثابت والهويه قائمة ... وليس فى ذلك ما يوجب هجنه تبطل أو يستحق عليها اسم تعطيل[١]." ويوضح الكرمانى هذا الأمر على نحو مستفيض :" فقولنا لا هذا ، مثل قولنا لا موصوف ، فهو إيجاب لما هو غير موصوف. وإذا قيل ولا هذا مثل قولنا ولا لا موصوف ، وكان هذا الذى هو لا موصوف هو غير منفى بحرف لا أولا بهذا القول ، فهو إيجاب لما هو ، لا بمعنى غير هذا الذى أوجب أولا بالنفى الأول الذى هو لا موصوف ولا لا موصوف ، وكذلك إلى أن يستوعب حرف لا جميع الموجودات شئ فيكون بنفى الكل إيجاب غير مجرد وهو المتعالى سبحانه عن صفة ذوى الأوصاف" [٢].وبالجملة فلابد من القول بأن صفات الله تنسب إليه وتثبت له على طريق المجاز لا الحقيقة ، لأن فى إيجابها له تعالى إفضاء الأمر فيه إما إلى المحال الذى لا يجوز أن يقال عليه تعالى أو تطاوله إلى ما لا يتناهى الموجب لا وجودية للموجودات ، وكلاهما مغبران فى وجه التوحيد" [٣]وهنا يشير الكرمانى ــ كما أشار أستاذه من قبل أبو يعقوب السجستانى إلى خلافه مع المعتزلة ، فإذا كانت القاعدة بين المذهبين واحدة ،

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٤٨

(٢) السابق ، ص ١٥٠

(٣) السابق ، ص ١٥١

المذهبين واحدة ، وهى نفى صفات المحدثات عنه تعالى ، إلا أنهم خالفوا هذه القاعدة بأن أطلقوا عليه ما يستحقه غيره من الصفات كالقول بأنه حى وعالم وقادر فسائر الصفات ، وبالتالي" فالمعتزلة قالوا بأفواههم قول الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين"[١] .

إن الله — تعالى — لا يمدح إلا بنفى صفاته وأسمائه ، وبالتالى فلا يمكن وصفه بأى وصف أو تسمية أو اسم ، والناس هنا على أصناف ثلاثة — فى مذهب الإسماعيلية — الأول ، صنف وقف على ظاهر التنزيل ، فظلوا فى التشبيه والتمثيل والشرك ؛ إذ ليس فى ظاهر التنزيل من أوله إلى آخره إلا التشبيه . والثانى ، صنف تركوا التنزيل وأهله ؛ فوقعوا فى التعطيل . والثالث ، صنف أقر بالتنزيل ، وطلبوا التوحيد فى تأويله ، فهم المؤمنون الموحدون الذين قالوا بتنزيهه بدون تشبيه، وبتجريده من غير تعطيل ،وبتوحيده من غير تمثيل[٢].

وبالجملة فان كمال التوحيد — بحسب تعبير أحد الإسماعيلية المعاصرين — "نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران " [٣].

والأثر الأفلوطينى المحدث ، بكل مكوناته من أفلوطونية وأرسطية ورواقية وأبيقورية وفيثاغورية ، وغنوصية[٤]، واضح جد الوضوح فى صياغة وتكوين مفهوم التوحيد عند الإسماعيلية ، ذلك المفهوم الذى يتسم

---

(١) السابق ، ص ١٤٩

(٢) انظر ، قيس بن منصور ، رسالة الاسابيع ، ص ١٧٠

(٣) محمد خان الكرمانى، ينابيع الحكمة، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ، كرمان ، ١٣٨٣ هـ ، ٩٥/١

(4) See, Imile Brehier , The philosophy Of Plotimus , P. 132

بخاصيتين أساسيتين : الأولى ، الغنوص والثانية ، الروح الصوفية المبثوثة في ثنايا هذا المذهب[1]، وهما السمتان اللتان يلحظهما الباحث فى الترجمة العربية لتاسوعات أفلوطين ، التى أثرت على نحو أو وآخر فى كافة فعاليات ومناشط الفلسفة الإسلامية[2]، والتى قدمت الإطار أو الهيكل الذى عالج فيه الإسماعيلية مفهوم التوحيد .

إن الواحد عند أفلوطين مخالف لكل الموجودات العلوية والسفلية التى تنتج عنه ، وهنا يجب أن نكون على حذر من أن نعطى هذا الواحد معنى عدديا، لأن المعنى العددى تتلازم فيه الوحدة والكثرة ، فلا يمكن أن تكون الوحدة موجودة فيه بدون كثرة، وفى ضوء ذلك يكون الواحد أو الخير المطلق سلبا مستحيلا ، ولكن الواحد عند أفلوطين هو المصدر الذى تصدر عنه الوحدة والكثرة ، فهو شئ مغاير للموجودات كلها ، ولا يمكن الإشارة إليه بأنه هذا أو ذاك ، فالخير المطلق ليس مثل باقى الموجودات ، فيوصف بأنه واحد ، إنه حقيقة بلا شكل أو هيئة ، إنه وجود بلا وجود ، انه مبدأ الأشياء ومنتهاها ، فهو كل شئ وبدونه لا تكون الأشياء[3].

وبالتالي فالواحد باعتباره علة كل الأشياء لا يمكن معرفته أو وصفه بأي صفة ، فالواحد يختلف عن كل الأشياء، فهو يسمو عن الوجود، ويعلو على كل كلام أو تفكير[4]، وحيث إن الواحد ينتج الأشياء جميعا، فهو ليس منها ولا يمكن أن يوصف على أى نحو كان بصفة من صفاتها، فهو ليس بشيء، أو كيف، أو كم،أو عقل، أو نفس، فالواحد ليس موضوعا للمعرفة أو

(1) See, Poul E. Walker , Early Philosophical Shiism , P. 74

(2) See, Parviz Morwedge,Neoplationism And Islamic Thought .p. 15

(3) See, D. J. O meara , Platinus, New York . 1993, P.54

(4) See, Emmeads , v 1. 9 (9)

الخطاب، فهو لا قالب له وغير ممكن الإحاطة به[١]. وهنا لا نعدم الأثر الرواقى فى القول بأن الواحد مصدر وجود كل شئ[٢].

من هذه الزاوية فإنه ليس بممكن أن نتحدث فى الواحد بل عن الواحد الذى لا يمكن إدراكه أو معرفته أو القول بأنه علة أو سبب أو موجود[٣]، وعندما نتحدث عنه بأنه سبب فإننا فى واقع الأمر نتحدث عن خبرتنا وطبيعتنا وذاتنا ، فعندما نتحدث عن أنفسنا ، فإننا نتحدث عن الواحد ، ومن هذه الناحية لا يمكن أن ندركه أو نحدده فى ذاته[٤]. وهو فى كل الأحوال الأصل والمنبع ، وهو كل شئ ، وبه كانت الأشياء وإليه تعود[٥].

إن الواحد وجود حقيقى ، بسيط مدرك بالتأمل ، ومختلف عن كل الأشياء التى ينتجها، فهو وجود فى ذاته ، ولا يمكن أن نتحدث عنه بواسطة مفعولاته التى تنتج عنه [٦]، ولا نستطيع أن ندرك منه شيئا سوى كونه واحدا ، وعندما نتحدث عن الواحد لا نستطيع أن نعبر عنه أو نفكر فيه إلا باعتباره واحدا مطلقا متعاليا وأولا[٧]، وعلى حد تعبير أفلوطين : إن اسمى الخير أو الواحد يعودان إلى المبدأ المطلق المتعالى الأول ، الذى لا نستطيع أن ندركه أو نحدده أو نعرفه، ولكن من الواجب علينا أن نتحدث عنه بأفضل وأحسن ما يكون الحديث ، فهو أول ومتعال ومطلق، ولا يمكن وصفه بصفة أو التجاسر إليه بإشارة ، لأنه بسيط غاية البساطة متعال عن الصفة والإشارة[٨].

---

(1) See, Ibid. , v 1 . 9 . 36 - 45
(2) See, Imile Brehier , The Philosophy Of Plotinus, P. 136
(3) See, V. 3 (49) . 14
(4) See, V .3. 14 . 5 – 14 , V1 . 9 . 3 - 4
(5) See, V . 8. 11
(6) See, Imile Brehier , The Philosophy of Plotinus , P . 141
(7) See, Armstrong , Plotinus, London , 1953 , P . 52
(8) See, The Enneads v1. 8. 10..

وبالجملة فإن الخير واحد وليس بمتعدد ، لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار ، وهو أزلى قائم بنفسه ، فوق المادة والروح ، وليس ذاتا أو صفة ، ولما كان الشبه منقطعا بينه وبين الأشياء المادية لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سلبية[١]، فهو ليس حركة وليس سكونا ، وليس فى زمان أو مكان ، وليس صفة أو ذاتا ، ولو أضيفت إليه صفة من الصفات لكان ذلك منافيا لبساطته ووحدته ، فلسنا نعلم عن الخير أو الواحد شيئا إلا أنه بسيط وواحد ومخالف لكل شئ ، ذلك أن اللغة الإنسانية عاجزة عن التعبير عن الواحد[٢]. فكل الأشياء فى الواحد ولكن الواحد ليس شيئا من الأشياء[٣]، فهى ليست مثله على الاطلاق ، وإن كان هو مبدأها وأصلها[٤]، وهنا نتذكر – أيضا – مصدرا آخر من مصادر أفلوطين فى حديثه عن الواحد ، وهو الفيثاغورية فى طابعها الصوفى[٥].

ولعلنا ندرك بعد هذا أن الأفلاطونية المحدثة كانت المصدر الأساسى للحديث عن التوحيد فى المذهب الإسماعيلى ، وأن آراء افلوطين قد أمدت الغنوص الإسماعيلى بكل ما يحتاجه عن الله ، فى اتجاهه فى مزج الدين بالفلسفة ، وهو الأمر الذى أدركه الشهرستانى من قبل[٦]، ولعل هذا الغنوص يناسب العقلية الفارسية [٧]، ويزودها ببعد فلسفى هى بحاجة شديدة إليه ، حتى

(1) Ibid. , V 1 . 8 . 11

(2) See, The Eneads , V . 2 .1

(3) Ibid. , V . 5 . 9 ,V1 . 9 . 3 , V1 . 9. 6

(4) Ibid. , 3 . 8 . 8 . , V. 4 . 1

(5) See, Frederick Copleston, Ahistory Of Philosophy, Poulist Press, London , 1946, vol, 1, p. 464.

(٦) انظر ، الملل والنحل ، تحقيق . محمد فتح الله بدران ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٦ ، ١٧٢/١

(7) See, Encolopediea Of Britinica , Vol , 17 , P

تستطيع أن تمزج الفلسفة بالتصور الايرانى الأصلى للكون ، ولإعادة صياغة الإسلام فى هذا الإطار الفكرى المعقد ، الذى تظهر فيه المعتقدات الدينية على حقيقتها مجرد نسق نافع من الترهات والاباطيل(١).

ومن هذه الزاوية التى يرتبط فيها التوحيد بالعرفان ارتباطا وثيقا ، لابد من نفى كل صفة أو اسم يضاف إلى الله – تعالى – فهو لا هوية له، ذلك أن الهوية المحضة التى تضاف إلى المبدع سبحانة عن هو ولا هو إنما هى أيسية السابق من أيسية الإبداع المجود به عليه ، يعنى أن المبدع هو الذى عرفه السابق بأيسيته ، فصارت معرفته لمن ابدعه بأيسيته هوية المبدع ، لا أن هناك هوية موجودة ولا هوية معدومة ، سواء ما أظهر للسابق من أيسيته ، بأن المبدع لا هو هو كهوية المبدعات ، ولا هو لا هو لهوية الأيسيات ، بل هويته إظهار نفى الهويات واللاهويات عن المبدع سبحانه(٢)، وسبب نفى الهوية اقتضاؤها للعلة ، وانما" نفينا الهويات عن المبدع الحق ؛ لان كل هوية تقتضى علة، كما وجدنا اشرف ذوات الهويات العقل ، أقتضت هويته علة ، وهو أمر الله عز وجل ، وهو المبدع الحق غير ذى علة – تعالى – وإذا لم يقتض هوية لم يقتض نفيها ، وهو لا هو ، اذ ليس وراء اللاهويات إثبات شئ" لهو" ، وقد عظمناه عن ذلك تعالى وتقدس عما أضافه إليه الملحدون(٣).

وإذا كان السجستانى قد رفض نزعة أهل الكلام من المعتزلة والخوارج ومن سلك منهجهم التنزيهى ، فإنه يعارض أيضا آراء الفلاسفة المتأثرين

---

(١) انظر ، محمد إقبال ، تطور الفكر الفلسفى فى ايران ، ترجمة د. حسن الشافعى ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٥٥

(٢) أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٧١

(٣) السابق ، ص ٧٢

مثله بالافلاطونية المحدثة[1]؛ ذلك أن موقف هؤلاء — أيضا — من الصفات الإلهية والأسماء الحسنى ، أفضى الى التعطيل الذى فروا منه ، فالله — تعالى — لا يمكن أن يكون علة لوجود العالم ، ذلك أن هذا القول لا يخلو من ثلاثة أمور :

١ — إما أن يكون علة لم تسبق العالم ولم يتأخر العالم عنه ، وهذا القول يوجب أن يكون معطلا ؛ لأنه إذا كان علة العالم والعالم معلوله ، ولم يتقدم أحدهما على الآخر ، بل متى وجد أحدهما وجد الآخر مقارنا وملازما له فى الزمان، فكيف يكون البارئ علة وجود العالم وهو لم يوجده . وإن كان الله هو الذى أوجد العالم بعد أن كان معدوما أو أوجده وهو موجود : فإن كان قد أوجده بعد أن كان معدوم، فقد تقدم البارئ العالم حتى أمكنه إيجاده . وان أوجده وهو موجود ، فكيف يقدر على إيجاد الموجود ، فإذا لم يكن الله موجد العالم ، فليس بعلة له ، والعالم موجود أزلا، فالله معطل عن الخلق والإيجاد ، لأنه لم يوجد شيئا ولم يظهر فعلا .

٢ — أن يكون البارى علة فاعلة قد سبق العالم بمدة متناهية ، ثم صار علة له حين أوجده ، فقد حدث فيه ما لم يكن ، إذ هو قبل المدة المتناهية لم يكن علة ، إذ لو كان علة لكانت المدة لم تكن كذلك ، وهو شرط لازم لدى الفلاسفة .

٣ — أن يكون البارى قد سبق العالم بمدة غير متناهية ، فكيف انقضت المدة غير المتناهية حتى أوجد العالم وصار علة له ، والمدة غير المتناهية غير منقضية ، فهو ليس بعلة للعالم[2]. وهو الأمر الذى ألح عليه السجستانى كثيرا فى "المقاليد"، وفى " سلم النجاة"[3].

---

(1) See, Neo – Plotinusism And Islamic Thought .

(٢) انظر ، أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص ٣٢

(3) See, E . Walker , Early Philosophical Shiism , P. 77

وفى هذا المقام تجدر الإشارة إلى أن السجستانى برفضه لرأى الفلاسفة فى كون الله ، تعالى ،علة لا يعارض التقاليد الأرسطية ، وانما فى حقيقة الأمر المصدر الأفلوطينى المحدث الذى اعتمد عليه ، مما يشير إلى أن الإسماعيلية الغنوصية لم تتبن على نحو كامل الآراء الأفلاطونية المحدثة ، فتاسوعات أفلوطين تشير إلى الله على أنه علة العلل أو سبب الأسباب الذى يحفظ الأشياء جميعا ، ولكنه ليس بحال ما واحدا منها ، بل حفظ وحدتها لا يكون إلا به [١].

أيضا يرفض السجستانى ما يقرره الفلاسفة من أن الله جوهر [٢]، لأن ذلك يفضى فى خاتمة الأمر إلى التعطيل :" إنكم أردتم بقولكم إن الله ــ تعالى ــ جوهر أن تعطلوه، لأن الجوهر عندكم ينقسم إلى الجسم والروح ، فإلى أى القسمين تنسبون جوهرية مبدعكم إلى الجسم أم إلى الروح ، وقد نفيتم عنه الجسمية ، فلزمكم أن تقولوا بأنه روح ... والروح تجانسه الأرواح وتدوم له ، أى للروح تهيؤ ورود الجسم ليفرغ قواه المنبثة فيه ، فأيما قلتم فى المبدع كان التعطيل له لازما والقدرة التامة عنه مصروفة ، لأن الأشياء المتجانسة متكافئة من وجه أو من وجوه، فإذا تكافأت الأرواح، والروح الذى هو جوهر البارى ــ حاشاه من ذلك ــ من وجه أو من وجوه ، لزمه ما لزمها ... ونحن لا نرى البارى جل ثناؤه يلزمه ما يلزم الأرواح من تهيؤ ورود الأجسام ،لإفراغ قواها المنبثة فيها، ولا وجدنا من الأرواح ظهور شئ مما ظهر عن البارى سبحانه وتعالى ، وهو تأييس الأيسيات لا من أيس ، فإذن هذه المقدمة باطلة"[٣] .

---

(1) See, The Enneads , v .5 .8 .

(2) See, The Enneads , V . 5 . 9

(٣) أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص ٣١، وقارن محمد على بن حسن الصورى ، القصيدة الصورية ، تحقيق عارف تامر ، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ،دمشق ، ١٩٥٥ ، ص٢٤ .

ويتناول تلميذه حميد الدين الكرماني نفى الصفات عن الله ـ تعالى ـ بقدر كبير من التفصيل ، لا نجد له مثيلا عند غيره من متكلمى الإسماعيلية ، فاللغة الإنسانية المحدثة عاجزة عن التعبير عن الله ،" وإذا كانت الأسماء والصفات والألفاظ مشاكلة لما تدل عليه ، وكانت الأسماء والألفاظ مؤلفة من الحروف البسيطة التى تبنى سائر اللغات منها ، والحروف محدثة كان ما توجبه وتدل عليه فى مثل حالها محدثا ، وإذا كان ما تدل عليه الحروف المركبة فى اللغات كلها محدثا ... وهو تعالى كبرياؤه ليس بمحدث ، فقد استبان امتناع الحروف المركبة الحادثة عنها اللغات عن أن يكون لها سلوك فى الدلالة على ما يليق بكبريائه ، بكونه تعالى مباينا للمحدثات ، فقد حصل اليأس بالكلية عن أن تكون الألفاظ والعبارات دلالة على شئ يستحقه تعالى ... وأسفر عن صدق الموحد بأنه لا يعرب عنه بلفظ قول ولا بعقد ضمير ، وكيف يكون للحروف دلالة على هوية ظهرت عنها المبدعات والمنبعثات التى منها هى ... فلا تهتدى العقول إلى تناوله بصفة"(١).

ولا يمكن وصف الله ـ تعالى ـ بكونه ليسا ، لأن المعلول لا وجود له " إلا بما يوجب وجوده من علته التى وجوده بما يتعلق وإليها فى وجوده يستند ، ولولاها لما وجد.ولما كانت الموجودات بعضها فى وجوده مستند إلى بعض ، وكان لو كان ذلك البعض فى وجوده إليه وبه يتعلق وجوده غير ثابت فى الوجود ولا موجودا ، لكان وجود هذا البعض معلولا ، فلما ثبت أنه لا وجود لهذا إلا بذاك، كان منه العلم بأن الذى تنتهى إليه الموجودات التى به توجد وإليه تستند وعنه توجد هو الله الذى لا إله إلا هو محال ليسيته باطل لا هويته ، إذ لو كان ليسا لكانت الموجودات أيضا ليسا ، فلما كانت

(١) راحة العقل ، ص ١٤٥ ، وقارن الرسالة الدرية فى معنى التوحيد والموحد ، ص ٢١

الموجودات موجودة ، كانت ليسيته باطلة [١]." أيضا يدل على الأضداد التى لا توجد إلا بعدم اضدادها ، وإذا كانت المتضادات موجودة ، ولا يفقد شئ منها بوجود ضدها ، " كان من ذلك العلم بأن الذى بطلت به طبيعة الضد فى الخروج من حيز الوجود بوجود ضده ، وانحفظ الضد عن ضده الذى هو الله الذى لا إله إلا هو الذى ليسيته محال ، إذ لو كان ليسا لكان وجود المتضادات ليسا ، ولما كانت المتضادات موجودة أعيانها ، كانت ليسيته باستناد وجودها إليه سياسة باطلة[٢]." فالله — تعالى — فى اللاهوت السلبى لا يمكن وصفه بأنه معدوم .

وأيضا لا يمكن وصف الله بكونه أيسا ، لأن الأيس محتاج إلى ما يستند إليه فى الوجود ... وكان هو عز كبرياؤه . متعاليا عن الحاجة فيما هو هو إلى غير به يتعلق مابه هو هو ، وكأن من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيسا:"بالذى يتأول عليه الذى جعله أيسا ، واستحالة المعرفة فى أن يكون هو تعالى أيسا، ولا هو يحتاج فيما هو هو إلى غيربه هو هو فيستند إليه تكبر عن ذلك وتعزز ، وإذا كان هو عز وجل غير محتاج فيما هو هو إلى غير به يتعلق مابه هو هو ، فمحال كونه أيسا[٣]. بالإضافة إلى ذلك أن كان أيسا فأما أن يكون جوهرا أو عرضا ، فإن كان جوهرا — وهو ما سبق أن قرر السجستانى بطلانه من قبل — "فلا يخلو أن يكون أما جسما أو لا جسما ، فإن كان جسما فانقسام ذاته إلى مابه وجودها ، يقتضى وجود ما يتقدم عليه ، بكون كل متكثر مسبوقا متأولا عليه ، وهو يتعالى فى أن يتأول عليه غيره . وإن كان لا جسما فلا يخلو أن يكون إما قائما بالقوة مثل الأنفس أو قائما بالفعل مثل العقول : فإن كان قائما بالقوة فحاجته إلى مابه يخرج إلى

(١) راحة العقل ، ص ١٢٩
(٢) السابق ، ص ١٣٠
(٣) السابق ص ١٣١

الفعل تقتضى ما يتقدم عليه، وهو يتعالى عن ذلك . وان كان قائما بالفعل فلا يخلو من أن يكون إما فاعلا فى ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله أو فاعلا فى غير به يتم فعله ، فإن كان فاعلا فى غير به يتم فعله ، فلنقصانه فى فعله ، وحاجته إلى ما يتم به فعله ، تقتضى ما يتأول عليه ، وهو يتعالى عن ذلك .

وإن كان فاعلا فى ذاته، من غير حاجة إلى غير به، يتم فعله فلاستيعاب ذاته النسب المختلفة بكثرة المعانى المتغايرة فى ذاته فاعلا ومفعولا بذاته ، يقتضى ما عنه وجوده الذى لا تكون فيه كثرة ولا قلة بهذه النسب ، وهو يتعالى عن ذلك[1]. وإذا وضح فساد عدم جواز أن يكون الله جوهرا أو عرضا ظهر فساد القول بأنه أيس .

وليس بجائز أن يكون الأيس لا جوهرا ولا عرضا ، "فيكون الأيس هو تعالى ، فإنه يجب بذلك مما يتأول عليه ما وجوده محال ، وذلك أنه إن كان من الأيس ما هو لا جوهر ولا عرض كما كان الجوهر أيسا وهو لا عرض ، والعرض أيسا وهو لا جوهر وهو هو لا جوهر ولا عرضا فإنه نوع من أنواع جنس الأيس ، وواقع تحته ، ويستحق كل ذلك من الجوهر ، وهو يتعالى والعرض منه ، أعنى من الأيس ، ما يستحقه الآخر ، ويكون مباينا عن الجوهر والعرض بما يختص به كمباينة الجوهر العرض والعرض الجوهر فيما اختص به كل واحد منها ، ومشاركا لهم فيما تشاركا كافية كمشاركة الجوهر العرض ،والعرض الجوهر فيما تشاركا كافية ، فتكون ذاته بما باينت به غيرها وشاركت فيه غيرها جزأين بهما وجودهما ، وما يكون بهذه المثابة من انقسام ذاته إلى مابه وجودها فهو متكثر ، وله ما يتقدم عليه ويستند إليه ،فإن من جهة تكثره يفترض تقدم ما لا يكون متكثرا ،بكون الذى

(١) السابق ، ص ١٣١ ــ ١٣٢

ليس بمتكثر مقدما على المتكثر ، ومن جهة كونه نوعا من أنواع الأيس الذى إذا رفع فى الوهم بطل وجود الأعيان يقتضى ما به هو هو ، وهو متعال متكبر عن التكثر الموجب ما يتقدم عليه ، متعال عن النوعية الموجبة ما به هويته هو[1]"، وإذا كان الأمر على هذا النحو فباطل أن يكون البارئ أيسا وبالإضافة إلى ذلك فإنه تعالى إن كان" أيسا" ، "فلا يخلو أن يكون إما هو أيس ذاته أو غيره أيسه ، وباطل أن يكون هو مؤيسا لذاته ، إذ يقتضى ذلك أنه لم يكن أيسا وذلك آيه الاستحالة والحدس بأنه لم يكن فكان ، هذا على امتناع الأمر فى هذه القضية ، فإن ما لا عين له فى الوجود على قسميه ممتنع أن يصير ذا وجود ، ولما يكون وراءه فاعل يرتبط به وجوده . وباطل أن يكون غيره أيسه فتتأول عليه، وإذا بطل الوجهان فباطل كونه أيسا"[2]. ونفى الأيسية عنه ، تعالى، هو إطلاق النفى للأيسيات إضافة ، "فإذا اجتمعت الأيسيات المضافة كانت الشيئية مطلقة ، فسواء نفينا عنه جملة ونفينا مفترقة غير الأيسيات المضافة ، لأنه ينفى عنه أيسيات البسائط والمركبات المضافة إلى أعيانها التى هى الأيسية المطلقة عندنا ، التى نفينا عنها ليكون متنزها عن لحوق الأيسية متناهية معلولة وغير المتناهية للمتناهى علة، والاتفاق ليس هو المعلول علة ، لتنسب إليه الأيسية ، وهو لا يعله المعلول لنضف إليه الأيسية ، ولا قابل الأيسية بالايسية بل هو مبدع الأيسيات"[3] .

وهو – تعالى – لا مثل له إذ لو كان لكانا أثنين ، ولكانا من حيث كونهما أثنين يوجد فى كل واحد منهما ما يباين به الأخر ، وبه تقع الأثينية ، فيكون لكل واحد منهما جزأن بهما وجود ذاتيهما : أحدهما مشترك والأخر خاص ، فيجب بذلك ما يتقدم عليهما جميعا ، ويكون هو

(١) السابق ، ص ١٣٣

(٢) السابق ، ص ١٣٣

(٣) الكرمانى ، الرسالة الموسومة بخزائن الأدلة "فى " مجموعة رسائل الكرمانى" ، ص ١٩٦

الذى أعطى كلا منهما ما اختص به وباين الأخر ، وهو بالألوهية أحرى ، وهو تعالى من هو فى العلاء فى ذروة ، لا يجوز أن يكون غير يسبقه و يتأول عليه(١)

وأيضا يجب نفى الزمان عنه لان الزمان يلزم عنه" التغير والاستحالة والانتقال : أما التغير فللمواليد من النبات والحيوان الى سائر موجوداتها ، الكون والفساد اللاحقين بذواتها . وأما الاستحالة للأمهات من النار والهواء والماء والأرض ... وأما الانتقال فللأجرام العلوية للانتقالات اللاحقة بها ... والاتفاق آن المبدع غير مغير ولا مستحيل ولا متنقل"(٢) .

أيضا فان الزمان – طبقا للمفهوم الأرسطى (٣) الذى تبناه أفلوطين(٤)– "مدة تعدها الحركة والحركة علته ، فلو جاز أن ينسب الزمان الى المبدع سبحانه فيكون من اجله مؤقتا لزمته الحركات ، لزمه ما يلزم المتحركين من كون أو أو فساد الى سائر ما يلزمهم، وليس هو محل هذه التأثيرات ، بل مبدعها ومقدرها بأمره(٥)".

والله – تعالى – لا ضد له ؛ اذ لو كان له ضد "لكان لا يخلو ضده أن يكون: إما قائم العين أو مفقود العين . فإن كان الضد مفقود العين ، ففقد ضده سبب لوجوده، وما يكون له مسبب فسببه أولى بالتقدم منه وأحرى بالإلهية . وإن كان الضد قائم العين موجودا ، وهما جميعا فى الوجود سواء ، فوجودهما جميعا من غير أن يبطل أحد منهما يوجب أن يكون لهما ما يجرى منهما مجرى الحافظ عليهما وجودهما ، إذ الضدان لا

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص١٤٢

(٢) الكرمانى ، الرسالة الموسومة بخزائن الأدلة ، ص١٩٤

(3) See, Aristotles,Metaphysics ,P.6

(4) See, W.R.Ing, The Philosophy Of Plotinus 1/178-179

(٥) الكرمانى ، الرسالة الموسومة بخزائن الادله ، ص١٩٥

يجتمعان فى الوجود إلا بحفظ حافظ ... وذلك الحافظ لهما أولـــى بالإلهيــة منهما ، وإذا كان وجود الضد يوجب ما يتقدم عليه تعالى ما وجوده محال ، فوجود الضد له تعالى محال باطل"(١) .

وبالإضافة إلى ذلك أنه لو كان له ضد لاستلزم ذلك أن يكون لهما " ما يتعاقبان عليه فى الوجود تارة هذا أو تارة هذا ، حتى يأخذ كل واحد منهمـا حظه الأجزل من حاليهما وجودا كالأضداد فى وجودها . وكان إذا كان لهما يتعاقبان عليه فى الوجود ويستندان إليه فيه ، فالمتعاقب عليه والمستند إليــه سابق عليهما ، وبه يتعلق وجودهما فى نوبتيهما ، وهو يتعالى إلى أن يكون فيما هو هو مسبوقا ، ويتكبر فى أن يكون فيما هو هو بغيره مشــفوعا ، أو تتعلق هويته بغير يكون له فيما هو هو سببا(٢).

"كذلك فإن ما له ضد فله سبب " سابق عليــه بــه يتعلــق وجــوده ، كما يتصور فى الأضداد من أسباب وجودها الســابقة عليهــا الموجــودات فى المحسوسات ، وإذا كان ماله ضده فلــه ســبب ســابق عليــه ، وكــان هو يتعالى ويتسبح عن أن يكون له ســبب ، بطــل أن يكــون لــه ضــد تعالى(٣)" .

وكذلك يجب نفى المكانية عنه ، إذ هو مبدع للمكــان وللمــتمكن فــى المكان" ، والمكان للمتمكن جنس ، والمتمكن فيه ينقسم قســمين : أن يكــون محاطا بخارجه وخارجه محيط به . وإما أن يكون محاطا بخارجه ولا شــئ يحيط به . والذى خارجه ما يحيط به مولود ، وأما أسطقسه الذى لا يكــون خارجه محيط به هو الطبيعة بذواتها فقط ، أعنى العالم ، فلو قلنا إن المبدع

---

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٤١
(٢) السابق ، ص ١٤٢
(٣) السابق

سبحانه فى مكان لم يخرج من الوجوه الثلاثة ، وبالاتفاق ليس تعالى ذكره بمولود ولا اسطقسى ولا بطبيعة ، بل مبدع الجميع لا من أيس ، بأمره تقدس عما إضافة الملحدون إليه[١]."

ولابد من نفى الحد عنه – تعالى – ذلك أن المحدود ينقسم قسمين : أما أن يكون متناهيا لجهات ، كالجسم ، أو متناهيا الدرك كالنفس ، والله ليس بحسم حتى يحكم له بالحد ولا بنفس ليبحث عنه بالدرك ، بل ادراكه وراء كل غاية ، أيضا فإن الله ممتنع أن يلحق العجز به ، وإذا امتنع ذلك امتنع، إضافة الحد إليه، فالحد للمحدود توهم العجز فيه ، لذا فلابد من نفى الحد عنه تعالى[٢].

والله – تعالى – لا صورة له ، إذ الصورة محتاجة " فى وجودها إلى ما تكون هي صورة له ، والمحتاج فى وجوده إلى وجود ما سواه الخلق الموجبة تناهيه إلى ما لا يكون صورة ، ولا غيرها مما يحتاج[٣]"، وأيضا هو لا مادة له ، إذ هى " غير منفكة فى وجودها عما تكون هى مادة له وقابلة الأفعال[٤]" وأيضا هو متعال عن أن يكون مادة وصورة معا،"فتكون ذاته منقسمة إلى الصورة والمادة المحتاجين فى وجود كل واحدة منهما الى وجود الأخرى الموجبة ذاتهما ، ما يتقدم عليهما مما هو أقوم بذاته منهما ، ولا يجوز أن يكون معه مادة بها يوجد ما يوجد عنه ،إذ لو كانت لكان فى فعله ناقصا بامتناع وجود فعله لولا المادة التى بها تم فعله ، والذى كان فى فعله ناقصا فوجوده عن غير يتقدم عليه،وهو يتسبح بعلوه عن أن يكون عليه

---

(١) الكرمانى ، الرسالة الموسومة بخزائن الأدلة ، ص ١٩٥

(٢) انظر، السابق ، ص ١٩٦

(٣) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٣٩

(٤) السابق ، ص ١٤٠

لغير تأول أو تقدم ،فباطل وجود مادة معه فيا هو هو[1]. وبالجملة فالله – تعالى – لا صورة له ولا مادة ولا كلاهما ، ولا معه مادة بها يفعل. كذلك فإن الله ليس بمنقسم، ولا جسم، ولا مركب[2].

إن الله – تعالى – ليس بمحسوس ولا بمعقول إذ لو كان محسوسا لأدركته المشاعر . ولو كان معقولا لأدرك من الحد والقسمة والتحليل والتركيب ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يقال عليه ما يقال على المحسوسات أو المعقولات[3]من صفات ونعوت:"إننا إن قلنا على شئ مما عندنا صفة هى لغيره ، كنا قد كذبنا فى وصف ذلك الشى بما كان لغيره ، ولم يكن له إذا قلنا عليه ما ليس فيه وأوجبنا له ما ليس له ، وألحقنا به ما كان لسواه ، وذلك عين الكذب وحده ، وإذا كان الأمر على ذلك، وكان ما يقال على الله – تعالى – هو صفة لغيره منقولة عنه إليه تعالى ، فقد تبين أن من وصفه فقد كذب عليه بكون ما وصفه به صفة لغيره ، وظهر أن الاستطاعة تعدم فيها القدرة التى تأتى بما يستحقه تعالى" [4]

هذا اللاهوت السلبى الاسماعيلى نعثرعلى بذوره الجنينة الاولى فى مراحل مبكرة من تكون الإلهيات عند الإسماعيلية ، مما يشير إلى أن هذه الحركة الغنوصية السياسية منذ نشأتها فى منتصف القرن الثالث الهجرى ، تبنت موقفا فلسفيا أو شبه فلسفى[5]وصل إلى ذروة اكتماله عند الداعى النسفى "صاحب المحصول" فى منتصف القرن الرابع الهجرى[6]واستمر بعد ذلك

(١) السابق ص ١٤٠.

(٢) السابق ، ص١٤٢

(٣) السابق ، ص ١٣٧

(٤) السابق ، ص ١٣٦

(5) See, Sterrn , Studies , In Early Ismailism , London , E. J. Brill , Leiden , 1983 , P. 6

(6) See, Ivanav, Guide To Ismaili Literature, London , 1933, P. 35

على يد أبى يعقوب السجستانى ، وأبو حاتم الرازى ، والقاضى النعمان ، وحميد الدين الكرمانى وغيرهم .

ولحسن الحظ فقد تمكن الأستاذ "آصف فيضى" من اكتشاف نص وثوقى إسماعيلى معرق فى القدم ، إذ يعود تأليفه إلى القرن الثالث الهجرى لواحد من دعاة اليمن اسمه أبو عيسى المرشد ، أطلق عليها "رسالة أبى عيسى المرشد " وفيها تعبير جلى عن الغنوص المندائى البابلى القديم ، وأيضا الغنوص المصرى الذى عبرت عنه المخطوطات التى تم اكتشافها حديثا فى نجع حمادى ، الذى تسرب بقوة إلى اليهودية والمسيحية معا ، وخاصة المندائى منه مما يشير إلى أن تسرب الغنوص إلى المذهب الكوزمولوجى الإسماعيلى بدأ منذ مرحلة سابقة على كتاب "المحصول" للداعى ذاته ، قبل قيام الدولة الفاطمية [1]، هذه الأفكار الغنوصية ــ الفلسفية التى ستصل إلى ذروة اكتمالها عند السجستانى وتلميذه الكرمانى اللذان سوف يطوران هذه الأفكار ويصلان بها إلى مرحلة الاكتمال .

لقد تم بناء التوحيد على أسس أفلاطونية محدثة ، شرقية روحية فى معظم مصادرها[2]فالواحد عند أفلوطين لا يمكن أن يوصف إلا بالسلب ، ولسنا نستطيع أن نصفه على نحو إيجابى إلا بكونه واحدا ، بكل ما تعنى هذه الكلمة من نفى التكثر والتركيب والتعدد ، فهو واحد لأنه لا يقبل التكثر والتجزؤ ، لأنه الأول السابق على كل وجود ، فهو قبل الكثرة ، وموجود فيها ، وبه قوامها ، فهو"أول " لأنه بسيط ومكتف بذاته ، ولأنه ليس بمركب ، لا يحتاج إلى أجزائه التى تكونه ، وفى كل الأحوال لا يمكن أن

(1) See, Heinz Halm , "The Cosmology Of The Pre – Fatmid Ismailiyya "In" Mediaeval Esmaili History And Thought, " Ed. Farhad Daftary, Cambridge university Press , 1996

(2) See, Goseph Katz, Pl0tinus Search For The Good , new york , 1950 , P. 17

تكون اللغة الإنسانية قادرة على التعبير عنه أو وصفه بأي صفة[١]، فاللغة لا تعبر عن الواحد على نحو كاف ومرض[٢].

إن الواحد سبب وجود كل الأشياء التي تتحرك نحوه ، وهو كل الأشياء جميعا، ولكنه ليس واحدا منها[٣]، والأول لا صورة له ؛ لان ماله صورة فله حد ، والخير لا يقبل التحديد ؛لان ما له حد فله نهاية ، والله غير متناه [٤]. والواحد لا يوصف بأنه موجود ؛ لأن وصفه بذلك يعني تحديده بشئ من الأشياء ، فهو ليس بوجود ، بل هو فوق و أسمى من الوجود [٥]، والغاية التي تتحرك كل الموجودات نحوه، و تتوقف عندما تصل إليه طالبة الكمال ، وهي تعتمد اعتمادا كليا عليه في وجودها [٦].

ولا صورة للواحد ولا كينونة محددة له ، ولا هيئة له ، ولا يمكن نيله بحد أو تعريف[٧]، والواحد عقل لا يفكر في غيره ، لأنه مطلق متعال ، ولا يحتاج إلى أي نشاط أو وظيفة ، وإثبات وجوده لا يتعلق بإثبات وجود آخر بجانبه ، بما في ذلك النشاط المعرفي للعقل ، لأنه خير ومكتف بذاته [٨].

والأول علة وجود كل الموجودات التي بدونه لا يمكن أن تخرج إلى حيز الوجود، وأيضا سبب وحدتها التي لو فقدتها ما أضحت[٩]كذلك . وهو

(1) See, Armstrong , Plotinus , PP . 56-57 , platinus, The Enneads, V1. 8. 13
(2) See, Plotinus ,The Enneads ,v1 .8 . 13
(3) See, Armstrong, , Plotinus , P.58 , Plotinus , The Enneads , v , 2 . 1
(4) See, Plotinus , The Enneads v, 5, 6, Armstrong , Plotinus , P. 59 ,
(5) See, Plotinus ,The Enneads , v, 2 , 1
(6) Ibid. , v 1 . 8. 11 , v . 5. 9
(7) Ibid. .
(8) Ibid. , v1 . 7 . 37
(9) Ibid. , v1 . 9 . 1 , Armstrong , Ploinus , P . 58

أنه علة لها إلا أنه يختلف عنها كل الاختلاف ، فهو ليس بشئ أو كيفية أو كمية أو عقل أو نفس أو عاطفة أو مكان أو زمان ، إنه موجود فقط قبل الزمان والمكان وكل ما يمكن أن يوهم فيه تعددا أو ينال من وحدته وبساطته فى شئ ، أو يجعله فى متناول الفكر أو الخطاب [1]والواحد لا يفكر فى غيره ، مثل العقل ، بل تفكيره ذاته [2]، والخير موجود قبل كل تفكير ، وليس فى حاجة إلى التفكير فى ذاته ، إذ ذلك يخل ببساطته ووحدته ، ويوجب ثنائية بين الموضوع والذات ، وبين المفكر والفكر[3].

والواحد فى كل مكان ولا مكان له[4]، وهو لا يتحرك وليس بحركة بل مبدأ الحركة والفكر ، ولا يمكن معرفته ، وليس بحاجة إلى تفكير فى ذاته أو فى غيره من الأشياء ، لأنه مبدأ التفكير وأصل الأشياء ، وبالتالى فهو ليس شبيها بها ، بل إننا لا نستطيع أن نتحدث عنه باعتباره خيرا فقط ، بل الخير الأسمى والأعلى[5]، ولا يمكن أيضا وصفه بالإرادة ، لأن وصفه بذلك سوف يجعله محتاجا لما يريده ، والاحتياج نقص يتنافى مع كماله وبساطته ، بالإضافة إلى أن تقدم الإرادة للفعل ، سيجعل ما يحتاج إليه أسبق منه، وهذا محال[6].

ويشير شارل فرنر إلى أن الاختيار والطبيعة والإرادة ليست إلا شيئا واحدا، فقد صنع الواحد ذاته ، أى وهب ذاته الوجود ، وهذا يعنى أنه هو هو بما أراده ، إنه الحرية المطلقة ، وهو علة كل حرية ، وبهذه الحرية المطلقة

---

(1) See, Plotinus , The Enneads , v1 . 9 . 3
(2) Ibid. , v . 4 . 2
(3) Ibid. , v 1 . 7 . 38 , 39
(4) Ibid. , v 1 . 8 . 16 , v 1 . 9 . 6
(5) See, Plotinus , The Enneads , v 1 . 8 . 11 , Armstrong , Plotinus , P. 60
(6) See, Armstrong , Plotinus . P. 31

أثبت أفلوطين أن الواحد يخلق ذاته[1]بذاته.وأيضا لا يوصف الواحد بـالعلم ؛ لأن وصفه بذلك يوجب التكثر فى ذاته مما يخرم وحدته وبساطته، كما أن إضافة العلم إليه يقتضى وجود علم ومعلوم ، وفى هذه قسمة له ، والقسمة لا تقال إلا على المركب، وقد ثبت أنه واحد وبسيط من كل جهاته ، فوصفه بالعلم مخالف لما هو ثابت له ، بل الواحد فوق العلم[2]ولا يمكن ، كذلك ، وصفه بالقدرة ؛لأن قدرته حاصلة بوجود الكون وتأثيره فيه ، فقدرته فوق كل قدرة، ويؤثر فى الأشياء ولا يتأثر بها[3].

وبالجملة فلا يمكن أن يوصف الواحد إلا بكونه كاملا بسيطا من كل جهاته، مما يعنى عدم إمكان وصفه بصفات مثل العلم والقدرة والإرادة والحياة ... الخ .

ومما لا يحتاج إلى كبير عناء ملاحظة الغنوص الشرقى ، وبصفة خاصة الإيراني الذى عبرت عنه المندائية الفارسية على نحو جلى [4]، فى تشكيل مفهوم التوحيد عند الإسماعيلية وهو أيضا يعد واحدا من مصادر أفلوطين الأساسية [5]، مما يدفع إلى القول بأن التوحيد طبقا لهذه الآراء الإسماعيلية سر لا يمكن تحصيله إلا بالمعرفة الباطنية أو التعاليم السرية ، وليس طبقا للنصوص الدينية الظاهرية [6]. أيضا ينبغى علينا ملاحظة الغنوص الهرمسى ، الذى أشارت الدراسات الحديثة إلى التشابه الكبير بينه ومخطوطات نجع حمادى التى تعبر على نحو قوى عن الغنوص المصرى

(١) انظر ، الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤٩

(2) See, Plotinus , The Enneads , v1. 9. 1.

(3) See, Plotinus , The Enneads , v . 5. 4. .

(4) See, Frahd Daftry, Ismilis , p. 252 .

(5) See, W . R . Ing , The Philosophy Platoons , London , 1918 , Vol . 1 , P . 103

(6) See, The Encyolopeadia Of Religion , London , Collier Macmillan Publishers , 1978 , vol . 6 , P287

القديم ، مما يشير إلى مصدر مهم من مصادر الغنوص الإسماعيلي والهرمسي معا[١]، فلقد أكد هرمس في أقواله الحكمية التي وصلت إلينا على واحدي[٢]الله – تعالى – وأن اللغة الإنسانية عاجزة عن التعبير عن الواحد وبساطته وخيريته ، فلا يمكن أن نعرف ماهيته وجوهريته ، فهو ليس بمادة ولا صورة ولا جوهر ، ولا يمكن لعقولنا أن تصفه بالوجود لأنه فوق الوجود ، أو تخضعه لتيار الزمان لأنه أزلي بطبيعته ، والله لا يوصف بصفة من الصفات ، لأنه فوق الوصف والصفة . وأيضا فإنه لا يمكن أن يسمى باسم من الأسماء فغايته أنه خير وبسيط وأزلي ولا نهائي[٣]. وبالجملة فإن أدراك التوحيد لا يتم إلا بالمعرفة الباطنية ، إذ العقل محجوب تماما عن إدراكه ذاتا وصفات ، لأنه فوق العقل والإدراك . وهذا الموقف قريب جدا مما صرح به الغنوص الإسماعيلي ، فإن معرفة التوحيد لا يمكن الوصول إليها بأداة العقل ، بل عن طريق معرفة حدود الدعوة الإسماعيلية ، ولقد أقام الله الحدود للدعوة إلى[٤]توحيده "ومعرفة الحدود التي هي السبب والنجاة لكل من طلب التوحيد وقبل آثار التأييد من الحدود العلوية التي هي ممدة للحدود السفلية[٥]" ، وكلمة التوحيد : لا إله إلا الله دالة على حدوده[٦]، وهو أمر سوف يتضح لنا فيما بعد ، ولكن يجب أن نضع في الحسبان أن هذه الأفكار الأفلاطونية المحدثة ببنيتها الغنوصية الشرقية قد صاغها فلاسفة الإسماعيلية

---

(1) Ibid. , vol . 6 , P . 291

(2) See, William Ressa , Dictionary Of Philosophy And Religion , New Jersey , 1981 , P . 603

(3) See, Edouad Schure , The Scret History Of Religion , Mittal Publication , Delhi , 1986 , vol , 1 , P. 164

(٤) انظر ، قيس بن منصور ، "رسالة الاسابيع " "في" خمس رسائل إسماعيلية " ، تحقيق عارف تامر ، سوريا ١٩٥٦ ، ص ١٧٠

(٥) القاضي النعمان ، "الرسالة المذهبة " في" خمس رسائل إسماعيلية " ، ص ٦٠

(٦) انظر ، حاتم بن عمران ، رسالة الأصول والأحكام ، ص١١٣

فى قالب إسلامى[١]، من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى يفسرونها تفسيرا باطنيا غنوصيا خاصا ، وربما كان ذلك هو الصلة الوحيدة التى تربط آراء الإسماعيلية فى محاولتهم صبغ الغنوص الإسماعيلى بصبغة دينية [٢]. ومن هذه الزاويه فإن الأفلاطونية المحدثة ببنيتها الغنوصية المندائية[٣]، ربما كانت الإطار المناسب الذى وضع فيه متكلموا الإسماعيلية آراءهم الباطنية التى تهدف إلى تحريف التعاليم الإسلامية على نحو كامل[٤]، وتحويلها إلى "أسرار" يدق على العقل البشرى فهمها والإبانة عن مغاليقها إلا من خلال الحدود السفلية أو الأشخاص الروحانيين الملهمين الذين يقيمون التوازن بين الظاهر والباطن ويشفون جوهر الصورة الإنسانية ، وهم الأئمة ودعاتهم[٥]. ومن لا يطلب حقيقة التوحيد من أرباب الدين وأصحاب اليقين ، فإنه يكون من الأبالسة والشياطين الذين استحقوا غضب الله وخذلانه وحرمانه[٦].

* * *

(1) See, W . Moduling , Aspects Of Ismaili Theology , P . 56

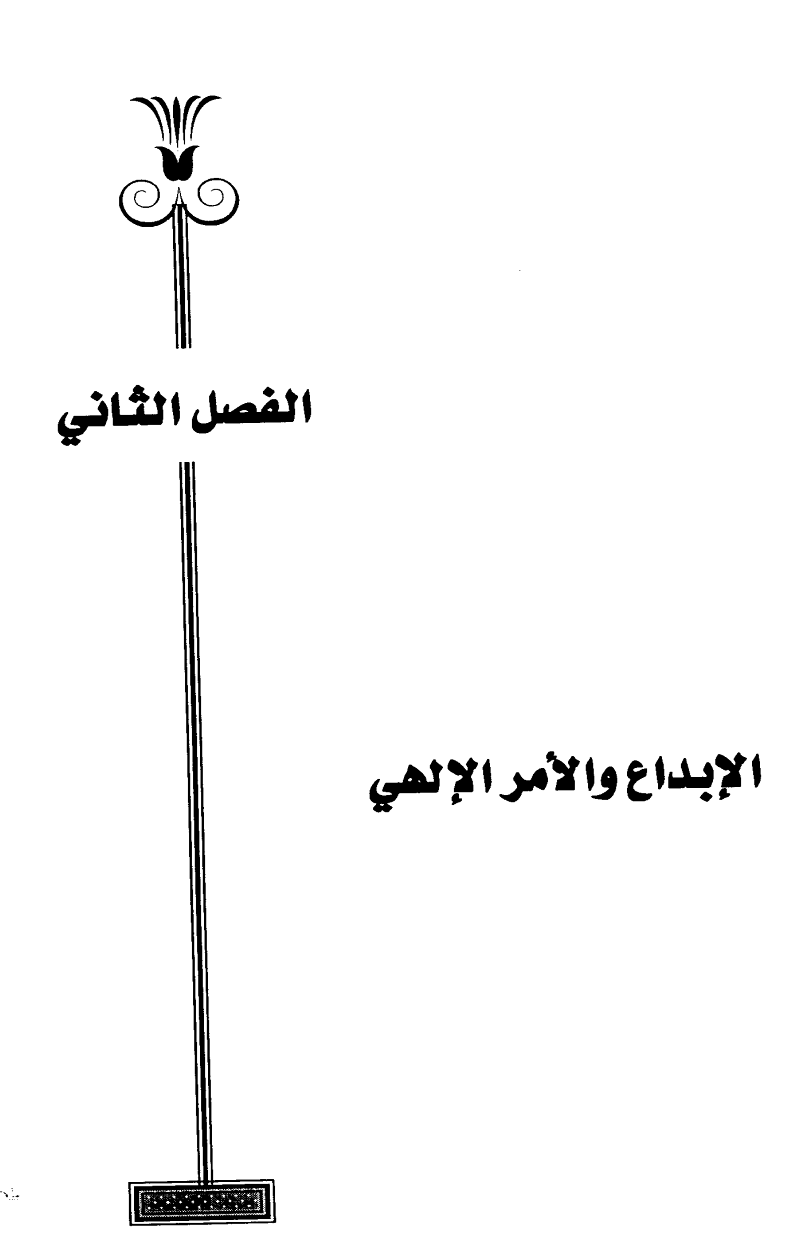
(٢) انظر ، د. حسن الشافعى ،المدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص٢٥

(3) See, Imile Brehier , The Philosophy Of Plotinus . Princeton University Press , New Jersey , 1981 , P . 220

(4) See, Ignaz Galdziher , Introducation To Islamic Theology , Princotan University Press , New Jersey , 1981 , P . 220

(٥) انظر ، الحامدى ، كنز الولد ، ص ٩ ، ص ٢٤

(٦) انظر ، عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٠ ، والقصيدة الشافية ، ص ٥



الفصل الثاني

الإبداع والأمر الإلهي

الإبداع والأمر الإلهي

يرتبط الإبداع فى الكوزمولوجيا الإسماعيلية ارتباطا وثيقا بمذهبهم فى التوحيد — الذى أشرنا إليه آنفا — فهو نتيجة ضرورية لمذهبهم فى نفى الصفات عن الله بالجمع بين النفى ونفى النفى ، حتى أصبح الله فى حكم المعدوم ، على النحو الذى ألزمهم بهم مخالفوهم [١].

وبالجملة فالخلق جزء أساسى من التوحيد الإسماعيلى[٢] الذى تبنى المقولات الأفلاطونية المحدثة فى "الواحد ". إن هذا الباب بعد إثبات توحيد المتعالى سبحانه من أشرف الأبواب المذكورة ، وفيه من الأسرار التى رمزت بها الحدود تلويحا لا تصريحا ، لأنه المبدأ الأول الذى تعرف به الأصول والفروع والفصول والعلل والمعلولات والأسباب والكائنات[٣]"، والصلة وثيقة جدا بين الإمام القائم والمذهب الكوزمولوجى الذى شيده الإسماعيلية بناء على وظيفة الأمام[٤].

إن الإبداع يتم عن طريق الكلمة ، وهى فعل الأمر "كن" ، فالكلمة أو فعل الأمر "كن" هو الإبداع ، هذه الفكرة نعثر عليها منذ البدايات الأولى للعرفان الإسماعيلى فى أقدم ما وصل إلينا من مخطوطات تعبر عن مذهبهم سواء من قبل دعاة الإسماعيلية أنفسهم أو من قبل خصومهم الذين صوروا معتقداتهم ، والمقارنة بينهما تظهر لنا أن خصوم الإسماعيلية فيما قبل المرحلة الفاطمية ،على الأقل، قد عبروا عن مذهبهم على نحو صحيح وربما

---

(١) انظر ، بن تيمية ، الرسالة التدميرية ،ص ١٣

(2) See, Paul Walker, Early Philosophical Shiism , P. 81

(٣) انظر ، الحامدى ، كنز الولد ، ص ٣٢

(4) See, Sami Makrem , The Doctrines Of Ismilis , P . 17

دل على صحة ذلك المقارنة بين ما كتبه أبو عيسى المرشد ، الذى تعد رسالته من أقدم ما وصل إلينا من مخطوطات تصور الكوزمولوجيا الإسماعيلية المبكرة ، وما كتبه أحد معارضى المذهب من اليمينين الزيود أبو عبد الله بن عمار الهمدانى فى "سيرة الناصر لدين الله أحمد بن الهادى"(١) الذى يشير كثيرا فى رسالته إلى كتاب " البلاغ " . مما يشير إلى أن الغنوص قد تسرب إلى الإسماعيلية منذ مرحلة مبكرة جدا .

لقد تم الخلق بوسطة الأمر الإلهى " كن " الذى صدر فقط من الله ــ تعالى ــ والذى يعد المصدر الأساسى لوجود الموجودات العلوية والسفلية ، " سبحان من جعل الآيات نورا للعارفين ، وتذكرة المتذكرين ، الذى كان ولا مكان ، ولا دهر ، ولا زمان ، ولا ممكنات ولا حين ، فلما أراد إرادة ، وشاء مشيئة فخلق نورا ، وخلق من ذلك النور خلقا ، فمكث ذلك النور برهة من دهره ، لا يدرى خالق هو أم مخلوق ، ثم نفخ فيه روحا ، وأوقع منه صوتا بأن كن فكان بإذن الله ، وكون الله جميع الأشياء مبدعة من الكاف والنون ، وتكون ومكون وكائن ثم الله ثم بالواو والياء فصار اسما لمن فوقه فسماه (٢)كونى" ودليل صحة ذلك قوله تعالى ــ " إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " (٣) "ومن كونى " صدر الموجود الثانى " قدر " : " ثم جرى إليه الأمر من بارئه البارئ أن أخلق من نورك خلقا يكون لك وزيرا ومعينا ، ولأمرنا مؤديا ، نخلق من نور خلقا ، وألقى عليه اسما فسماه قدر"(٤) والدليل على ذلك قوله، تعالى،" أنا كل شئ خلقناه (٥)بقدر" . وقد جمع

---

(1) See, S . M . Stern , Studies In Early Ismailism , P. 4

(٢) " رسالة أبى عيسى المرشد " فى S . M . Stern , Studies In Early Ismailism P. 8

(٣) النحل، ١٠٤

(٤) السابق ٩

(٥) القمر،٤٩

الله بينهما فى قوله : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[١] ، " فكن " أمر ، " ويكون " فعل استقبال ، إشارة إلى القدر لأنه مستقبل من الأول[٢]. ومثل ذلك أيضا نعثر عليه لدى بعض المعاصرين للدعوة الإسماعيلية فى اليمن فى مرحلتها المبكرة ، فالشاعر اليمنى التميمى أشار فى ثلاث أبيات له إلى مجمل المذهب الإسماعيلى الكونى الذى عبرت عنه عبارة "كونى قدر" موضحا انهم قد عبروا " عن كونى " بالخالق " "وبقدر " بالإله، ومن كونى قدر " صدرت آلهة الجد والفتح والخيال [٣]. ولقد علق المؤرخ اليمنى الهمدانى على هذه الأبيات ، بأن هناك سبعة إلهة ، فى كل سماء إله ، والإله الأعلى " هو كونى " الذى يسكن السماء الأولى ، ولقد خلق " كونى قدرا " ، والذى يسكن السماء الثانية ، وبدوره خلق الفتح والجد والخيال والآلهة الأخرى. وهم يطلقون على " كونى" السابق أو العقل ، وعلى " قدر " التالى أو النفس ، وعلى الجد والفتح والخيال الانبعاث الثانى[٤]. وتعكس تعليقات الهمدانى على أبيات التميمى التطورات اللاحقة فى الكلام الإسماعيلى ، فما أطلق عليه " كونى قدر " هو عين ما سوف يطلق عليه فى المرحلة الفاطمية العقل والنفس ، مما يشير إلى بداية مبكرة جدا لتأثير الأفلاطونية المحدثة فى العقائد الإسماعيلية فى هذه الكلمات الوجيزة التى صور بها التميمى المذهب وشرحها الهمدانى من بعده [٥].

---

(١) آل عمران،٥٩

(٢) رسالة أبى عيس المرشد ، ص ١٠

(3) See, Heins Halm , “ The Cosmology Of Pre -. Fatimid Ismailiyya “In “ Medieaval Ismaili , History And Thought , ed . Farhad Daftary , Cambridge University Press , 1996 , p . 76

(4) Ibid. , P . 77

(5) Ibid. . S . M . Stern , studies In Early Ismailism , P. 5

هذه الأفكار سوف نعثر عليها أيضا فى نص غنوصى قديم ينسب إلى جعفر بن منصور اليمن يعبر على نحو دقيق عن المعتقدات الإسماعيلية فيما قبل الفترة الفاطمية:" إن الله مبتدع الأشياء ومكونها فابتدأها من غير أول خلق سبق فأنقاس به دليلا لما خلق، بل هو أول كل أول ، ووارث كل كائن ، فابتدأ خلق ما خلق من نون تفرع منه ثلاث كلمات أولها إرادة ، وتفرع الأمر ، وتفرع من الأمر القول لما يشاء كن فيكون ، فكان أول خلق صحيح الإرادة ، أمر من الإرادة أمر بقول ، فذلك ثلاث كلمات ، تفرع منها كن حرفين فيكون خمسة أحرف ، فتلك سبعة أخرى أصول تفرع منها سبعة أشياء"[١]. وهو نفس الموقف الذى عبر عنه فى كتابه " الكشف " [٢]. وأيضا نجد مثل هذا فى كتاب الرشد والهداية للداعى منصور اليمنى بن حوشب[٣]، مما يشير إلى أن المذاهب الباطنية والعلوم الهلينية قد وجدت طريقها إلى العقائد الإسماعيلية فى مرحلة مبكرة من تاريخها[٤].

وبعد ذلك خلقت السبعة الكروبية الدالة عليها الأخرى السبعة فى " كونى قدر": "فكونى " أربعة أحرف ، " وقدر " ثلاثة أحرف ، فتلك سبعة أحرف ، دل بعد خلقه القدر خلق من نور ما بينه سبعة كروبية ، وأوقع عليها أسماء باطنة لا يقف على معانيها إلا أولياء الله عليهم السلام، ومن اتبعهم من المؤمنين المخلصين ، وهى : العظمة ، والعزة والهدى ، والبهاء والرأفة ، والأمر ، والمؤتمر [٥]". ومفهوم " الكروبية " يبدو أنه مستعار من

---

(١) كتاب العالم والغلام " فى " أربع كتب حقانية " تحقيق د . مصطفى غالب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٣

(٢) انظر ، ص ٤٦ تحقيق . شتروطمان ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٢

(3) See, w . Ivanov , Studies In Early Persian Ismailism , Published By The Ismaili Society Bombay , 1948 P. 58

(4) Ibid. .

(٥) رسالة أبى عيس المرشد ، ص ٩

الغنوصيات اليهودية أو المسيحية ، إذ أننا لا نعثر فى القرآن علـــى حـــديث عنهم ، فهناك تشابه كبير بين علم الملائكة اليهودى ــ المسيحى[1] والكروبيـــة الذين لا يلعبون دورا مهما فى الكوزمولوجيا الإسلامية، وإن كنا نجد إشارات إلى مهامهم لدى القزوينى[2] والبيضاوى[3]. وعلى الرغم من أن هذا الاســـم الغريب قد تم اختياره بعناية والتعبير عنه بألفاظ واضحة فإن وظائف هـــذه المجموعة من الملائكة غامضة هنا ، وليس فى نص أبى عـــيس المرشـــد ، داعى المعز، إلا ما أوضحه من أنهم يمثلون روابط بين العالم العلوى والعالم السفلى ، وبالجملة التماثل بين الكروبية والسماوات : " وجعل السماوات دليله على الكروبية[4].

وربما نستطيع أن نفهم هذه العبارات الملغزة بقراءتها فى ضوء نـــص إسماعيلى قديم : " كتاب الكشف " المنسوب إلى جعفر بن منصور اليمن الذى يعبر عن العقائد الإسماعيلية فيما قبل المرحلة الفاطمية ، وبصـــفة خاصـــة الرسالة الثانية من الكشف التى يقسم فيها الحروف العربية الصوامت الثمانية والعشرين إلى مجموعات أربع ، تحتوى كل مجموعة على سبع حـــروف ، منها تتركب الكلمات ، ومن الكلمات تأتى الموجودات إلى الوجود[5]،ولعـــل هذا يذكرنا بالكابالا اليهودية[6]التى تعد مصدرا " لكونى قدر " عند أبى عيسى المرشد ، تلك الكلمة التى تتكون من ســـبعة أحـــرف ينبثـــق عنهـــا ســـبعة مجموعات من الأسماء[7].

---

(1) See, S. M. Stern , Studies In Early Ismailism , P.20

(٢) زكريا بن محمد القزوينى ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، فيسبا ، ١٩٦٧ ، ص ٥٩

(٣) انظر ، عبد الله بن عمر البيضاوى ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، استانبول ، ١٨٧٩ ، ٩١٣/١

(٤) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٤ ،

(٥) انظر ، ص ٤٥ وما بعدها ، قارن Ivanov , Studies In Early Presion Ismailism , p . 33

(6) See, Ermeat Scott , The People Of Secret , The Octogon Press , London , 1983, P. P 71 – the Encoloypeadia Of Religion , vol , 12 , p 117

(7) See,, Heinz Halm , The Cosmology Of Pre – Fatimid Ismailiyya , p . 80

وبواسطة " كونى " صدر من " قدر " الحدود الروحانية :" إنه بعد خلقه هؤلاء السبعة الكروبية جرى منه الأمر إلى القدر بأن اخلق من نورك حدوداً، وسماها روحانية من غير انتقاص من نوره ، كذلك خلقها فهى الوسطاء بينه وبين النطقاء وأوليائهم عليهم السلام ، وأوقع عليهم السماء هى الجد، والفتح، والخيال، والنصر، ورضوان، ومالك، وملكوت، ومنكر ونكير والجبروت والكبرياء[1]" ويكرر أبوعيسى المرشد هذا المفهوم في موضع آخر من رسالته، ولكنه يشير إلى أن الحدود الروحانية اثنا عشر حدا [2]، ولكنه لا يذكر فى الموضوعين معا إلا أحد عشر حدا ، مما يشير إلى فقد حد من الحدود لم نتمكن من العثور عليه فى هذه الرسالة المهمة . ولقد أشار القاضى النعمان إلى الحدود الروحانية الاثنا عشر ، ولكنه لم يذكر لنا إلا أحد عشر حدا مع اختلاف التسميات بينه وأبى عيسى المرشد. " الروحانيات الأثنى عشر هم الجد والفتح والخيال وحيا ومحييا ومنكرا ونكيرا ورضوانا ومالكا وملكوتا والخضر" [3]. والجد والفتح والخيال يطلق عليهم فى النصوص الإسماعيلية المتأخرة : جبرائيل ، واسرافيل ، وميكائيل [4].وبالمقارنة بين الكروبية والروحانية يظهر أن الأولى لا تأخذ مكانة متميزة ، على حين تتمتع الثانية بأهمية عظمى فى الكوزمولوجيا الإسماعيلية ، وربما يعود ذلك إلى أن وظيفتها ودورها فى الربط بين التعاليم الكوزمولوجية والأنبياء والأئمة تلك المحاور التى تمثل المركز الأكثر أهمية

---

(١) رسالة أبى عيسى المرشد ، ص٩.

(٢) السابق ، ص ١٥

(٣) القاضى النعمان ، " الرسالة المذهبة " " فى " خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق . عارف تامر ، سوريا ١٩٥٦ ، ص ٧٨

(٤) انظر، الحامدى ، كنز الولد ، ص ١٦٧ ، ناصر حسرو ، جامع الحكمتين ، تحقيق . هنرى كوربان ، المعهد الفرنسى للآثار الإيرانية ، طهران ، ص ١٠٩

فى الثيوصوفية الإسماعيلية ، فهذه الموجودات الروحانية هى الوسائط بين " كونى " والأنبياء والأئمة :" وأما الإثنى عشر الروحانية التى هى خلق الله ... هى الوسائط بينه وبين النطقاء فى كل عصر وزمـــان" [١]ومعنـــى هـــذا أن الروحانية تنتقل إلى النبى والإمام عن طريق هذه الموجـــودات أو الوســـائط الروحانية التى لم يوضح أبو عيسى المرشد آليـــات هـــذا الاتصـــال ، وإن كانت أسماء هذه الوسائط مألوفة ومشهورة عند علماء الكلام المســـلمين [٢]. ويشير اشتيرن إلى أن مصدر الوسائط الروحانية أيضـــا قـــد يعـــود إلـــى مصدر مسيحى سريانى ممزوجا بالأفلاطونية المحدثة ، ربما يكون قد انتقل إلى الإسماعيلية عن طريق ترجمة التاسوعات إلى العربية ، وبالجملة فـــإن مصدر الكروبية والروحانية يعود إلى أصـــل مســـيحى أو يهـــودى أو إلـــى كلاهما معا ، وإن كان الثانى منهما على نحو خاص يعود إلـــى المســـيحيين السريان[٣].

وبعد ذلك خلق السابق الهواء وسماه عرشا والماء وسماه كرسيا ، ثـــم فتق الهواء أمواجا فتكونت السموات السبع ، ثم أماج الهواء فتكونـــت منـــه الأرض والجبال ، ثم خرق سبعة أبحر ، وجعل الفلك أثنى عشر دليلا علـــى الأثنى عشر الروحانية [٤].

وهو يشير إلى السابق على أنه الخالق تبارك وتعالى ، ويجعل التالى بمنزلة الوزير أو المعاضد ، مستشهدا على ذلك بآيات القرآن التى يفسرها تفســـيرا غنوصيا نحو قوله ـــ تعالى ـــ ﴿ تَبَارَكَ الَّذِى بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ

---

(١) رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٥

(٢) انظر ، أبو حاتم الرازى ، كتاب الزينة ، تحقيق . حسين فضـــل الله الهمـــدانى ، القـــاهرة ، ١٩٥٧ ، ١٨٦/٢ وما بعدها .

(3) See, Studies In Early Ismailism , p . 29

(٤) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ٩،١٠

شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1] والمتكلم بهذا هو "نون" وقوله ": تبارك الذى " إشارة إلى " ق " وقوله " بيده الملك " إشارة إلى نفسه ، لأنه بدء الملك ، وهو التأييد الجارى منه إلى النطقاء [2].وأيضا قولـــه ــ تعــالى ــ ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾[3] فقد تبين أن الذى خلق الجـــن والأنـــس غيـــر الله ــ تعالى ــ عما يشركون ، وأن قوله " هو الرازق " كـــلام " ق "[4].والتوحيـــد لايتم إلا بعد المعرفة بهذين الحدين والإقرار بهمـــا، ونفـــى التشـــبيه عـــن بارئهما[5].

ومن الأول انبعثت ستة حدود بقدرة البارئ، ليعلمه أن فوقه قادر لـــيس لـــه قدرة الإله ، ولا فعل بمشيئته فعلت فوقه ثلاثة، وكانت دونه ثلاثة فلمـــا رأى أن ذلك لم يكن من قدرته ولا بمشيئته، أيقن بمن فوقه واعتـــرف بخالقـــه ، فعنها قال : لا إله إلا الله ، أى لست أنا بإله[6]، والأول اسم الله ووجهه ، قال ــ تعالى ــ ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾[7] ، فقد إشار إلى أنـــه لا يهلك ، لأنه صنعة البارئ ، والبارئ لا يصنع إلا صنعة متقنة ، وما كـــان متقنا لا يتغير وإنما وقع التغيير لسائر العالمين العلـــوى والســـفلى ، لأنـــه صنعة مخلوق[8].

---

(١) تبارك آيه ١

(٢) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٠

(٣) سورة الذاريات ، آية٥٦- ٥٨

(٤) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٠

(٥) السابق، ص١١

(٦) السابق ، ص ١٢

(٧) سورة القصص، آية ٨٨

(٨) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٢

وليس هناك زمان بين الأمر والخلق ، " ولا يتوهم متوهم أنه كان بين تكوينه وبين ما كان من الحدود إلى أن وقع به الأمر حتى خلق " القدر " زمان[١]"، ولا يفتأ أن يستشهد بآيات القرآن التى تدل على صحة مذهبه ، نحو قوله ــ تعالى ــ ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾[٢]. ولا نجد إشارة فى رسالة أبى عيسى المرشد إلى الحدود الستة ، إلا إلى ثلاثة حدود علوية فقط : التوهم والمشيئة والإرادة ، ثم إشارة إلى حد سفلى هو أبليس الذى رفض أن يطيع " قدر " عندما أمره بالسجود لآدم ، بحجة أنه مخلوق مباشرة من نور الله ، ومن هنا نجد الصراع بين آدم وأبليس ، إما الحدان الباقيان فلا نجد لهما ذكرا فى الرسالة[٣]. ويقيم توازنا بين العالم السفلى أو المحسوس والعالم العلوى الروحانى، وهو ما سوف يعرف فيما بعد فى الغنوص الإسماعيلى بنظرية المثل والممثول[٤].

إن هذه الرسالة الموجزة تتضمن الأسس الجوهرية للكوزمولوجيا الإسماعيلية التى سوف تتطور فيما بعد فى المرحلة الفاطمية، ولقد أشار صاحبها الى نفسه باعتباره داعى الخليفة المعز ، مما يمكن معه القول إنها معبرة عن المذهب الرسمى الاسماعيلى فى مرحلته المبكرة ، وهو أمر يؤيده ما نلحظه فى "مجالس الحكمة" التى كان يشار إليها بكونها منقولة عن الإمام نفسه ، ولم يكن القائم بإلقائها سوى ناقل فحسب[٥].

إن رسالة أبى عيسى تعبر عن وجهة غنوصية واضحة كل الوضوح فى العصور المتأخرة، وهذه النزعة الروحانية لم تنفذ فقط الى الديانات السرية

---

(١) السابق ، ص ١٣

(٢) سورة القمر ، آية ٥٠

(٣) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٣

(٤) السابق . ص ١٤ .

(٥) انظر المجالس المستنصرية، تحقيق . د. محمد كامل حسين ، دار الفكر العربى ، القاهرة، ص ٢٧.

القديمة، وإنما أثرت على نحـــو مباشـــر وقـــوى فـــى الـــديانتين اليهوديـــة والمسيحية[1]. وبصفة خاصة فى تلك الفترة التى بلغت فيها الديانة المندائيـــة أوج ازدهارها فى الفترة ما بين القرنين الأول والرابع بعد الميلاد، ولم تختف حتى القرن الحادى عشر بعد الميلاد ،بل إنها تركزت على نحو مباشر وقوى فى شمال العراق، ووجدنا فى تلك البقعة نزعتين غنوصـــيتين أساســـيتين: المندائية والمانوية[٢]. فى ذات الوقت الذى ازدهرت فيه النزعة الإسماعيلية فى منتصف القرن الثالث الهجرى ((التاسعالميلادى) ولولا المعارف الدقيقة التى وصلت إلينا عن النحل الغنوصية العديدة و وأدبياتها فى مصر من خلال مجموعات نجع حمادى[٣]، فإننا نقع فى ظلام تـــام فيمـــا يتصـــل بالوســـط الغنوصى فى بلاد ما بين النهرين قبل الاسلام ، ولكانت معرفتنـــا معدومـــة بمصادر الغنوص وآثاره على الاتجاهات الفكرية لـــدى المســـلمين بعامـــة والكونيات الإسماعيلية بخاصة ، فمن الممكن ألا يكون المصدر مندائيا ولا نجد أية أفكار أو مفاهيم مندائية فى التعاليم الإسماعيلية[٤].

ولو أننا القينا نظرة فاحصة على رسالة أبى عيسى المرشد من زاويـــة غنوصية ، فسوف نلحظ العديد من الملامح الغنوصية الأساسية التى نلتقـــى بها فى نحل غنوصية مختلفة أشد الاختلاف فى العصور القديمـــة المتـــأخرة "الاوفيت""0phiter " ، والفلينتال"Valentinian"، والباربيرو"Barbero " ، والمندائى. والملمح الاساسى هنا الاعتقاد بان خلق الكون كان نتيجة للخطيئة التى لم تكن مـــن الإنســـان الـــدنيوى الأرضـــى، ولكـــن مـــن الموجـــود اللامادى الأول ، وهو أعنى المخلوق الأول ،يضللنا إلى حد نعتقد معه أنـــه الله ، ولذا لا يمكن أن نتعرف على الخالق البـــاطنى أو المســـتور . وهـــذا

(1) See, Eduard Schure , The Secret History Of World Religion . P . xff
(2) See, Ninan Smart , The World Religions , P222 – 223 .
(3) See, Simon Petrement , The Sepearte God p , 28.
(4) See, Heins Halm ,The Cosmology Of Pre-Fatimid Ismailiyya , P 81

السقوط سبب انبثاق الكون الذى يتكون فى الفائق الأول فى العالم الروحانى بدرجات متعددة ، وهو ما أطلق عليه فى الغنوص المتأخر " التام أو الكامل"[١] وبعد ذلك نشأ الكون المادى بسمواته السبع والأرض والعالم الدينوى ، وكنتيجة لهذا فالإنسان الذى يظهر فى نهاية هذه العملية شبيه بخالقه ، وكذلك الكون نفسه شبيه فى شكله بخالقه وهو نموذج الإنسان وكل شئ فى هذا العالم الأرضى له ما يماثله فى العالم السماوى[٢]. والغنوص الدينى يأخذ على عاتقه تباين الإنسان عن خالقه موضحا الطريق لإزالة هذا التباين والتنائى ، والسبيل إلى ذلك لا يحقق إلا عن طريق المعرفة التى لا يتمكن الإنسان من تحصيلها بنفسه بل عن طريق الاتصال بالعالم الأعلى ، وهو عندما يتعرف على أصله وأسباب تباينه عن الله ، فإنه من الممكن فى هذه الحال أن يحقق الخلاص لنفسه ، ففى هذا المذهب علاقة جد وثيقة بين الكونى والفلكى [٣]، وهو ما تأثر به أفلوطين على نحو واضح[٤]، وتأثرت به أيضا الإسماعيلية فى مرحلتها المبكرة .

وتحتوى رسالة أبى عيسى المرشد على كل هذه الملامح الغنوصية الأساسية المميزة ، ففى النظام المعرفى الغنوصى القديم أن أول خلق الله ، تعالى، أنثى(صوفيا) [٥]، ونجد هذه الفكرة فى الأدبيات الإسماعيلية واضحة تماما بتحويل فعل الأمر " كن " الوارد فى القرآن الكريم إلى المؤنث " كونى"[٦] ، وربما كان الغنوص المصرى القديم الذى عبرت عنه عقيدة " منفيس " التى تنسب إليها ثنائية الجنس ، مقدرة أن خلق العالم خطط له عقل

---

(1) Ibid .
(2) See, William Reese , Dictionary Of Philosophy And Religion , P. 604
(3) See, The Encyolopeadia Of Religion And Ethics , vol . 6 , p .233 – 243
(4) See, W . R . In g, The Philosophy Of Plotinus . vol , 1 , pp , 105 - 107
(5) See, Ninion Smart , The World Religion , p . 196 , Ian Richard , Allah transcent , P . 209

(٦) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٤

الإله ، وكانت وسيلة التنفيذ كلمة نطق بها ، ولقد كان هذا سبق مذهل لعقيدة الإغريق التى ظهرت بعد ذلك بفترة طويلة حول اللوجوس أو الكلمة المقدسة ، وهنا نعثر فى لاهوت الخلق عند المصريين القدماء على أربعة أزواج من الإلهه ، كل زوج منها مذكر ومؤنث: " نون " " ونونت " بمياه العماء ، " وحوح " باللانهاية ، وكوك " كوكيت بالظلام ، " وآمون " " وأمونيت " بالاختفاء . وهو أمر نعثر عليه لدى فيلسوف إسماعيلى آخر يعبر عن المذهب الإسماعيلى فى مرحلته المبكرة [١]. والإنسان إلهى فى أصله، وخلاصة لا يتحقق إلا عن طريق المعرفة أو الحلم أو الحكمة التى يمكن الحصول عليها من خلال الرسل الذين يوحى الله ــ تعالى ــ إليهم ، وهذه الملامح تدفع إلى القول بأن المذهب الإسماعيلى فى مبدأ أمره كان غنوصيا متأثرا بالحركات السرية الروحانية التى ازدهرت فى بلاد ما وراء النهرين فى منتصف القرن الثالث الهجرى[٢].وليس الأمر كما ذهب إليه ايفانوف من أن الغنوص لم يتسرب إلى المذهب الإسماعيلى إلا فى فترة متأخرة مشكلا مصدرا ثانويا من مصادر العقائد الإسماعيلية[٣]، فالخطابية التى تمثل الإسماعيلية الأولى فى رأيه لم ترتبط بأية أفكار غنوصية أو أفلاطونية محدثة ، ولم يظهر الأثر على نحو واضح إلا فى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى[٤]. وربما يؤكد هذا ما نجده فى رسالة " أم الكتاب " التى تحتوى على أجابات الإمام الباقرعلى اتباعه أمثال جابر بن عبد الله الأنصارى ومحمد بن المفضل وجعفر الجعفى ، ويظهر فيها الإمام الباقر باعتباره مسيحا [٥]، وتحتوى " رسالة أم الكتاب " على مذهب غلاة الشيعة الذين تأثروا فى عقائدهم بالتقاليد الدينية غير الإسلامية والمذاهب الفكرية

(١) انظر ، جعفر بن منصور اليمن ، كتاب العالم والغلام ، ص ٢٤ ، وكتاب الكشف ، ص ٤٠

(2) See, Heinz Halm , The Cosmology Pre – Fatimid Ismailiyya , p , 82 , Farhad Daftary , The Ismailis : Their History And Doctrine , p p . 142 – 143

(3) See, The Alleged Founder Of Ismailism , p 30

(4) Ibid , p . 109

(5) See, Farhad Daflatry , The Ismailis , P , 100

الغنوصية القديمة . وتاريخ تأليف هذه الرسالة غير معروف ، وإن كان كوربان يذهب إلى أن تاريخ كتابتها يعود إلى القرن الثانى الهجرى[١]، وايفانوف يعود إلى ما قبل القرن الخامس الهجرى[٢]، أما مادلونج فيرجح أنها قد كتبت فى مرحلة مبكرة من القرن السادس الهجرى[٣]. وإن كان الاتفاق بين ما جاء فى أم الكتاب " وما أشارت إليه كتب المقالات عن المخمسة" يرجح القول إلى أن " أم الكتاب " قد كتبت فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى فى جنوب العراق ، حيث نشأت المخمسة والنصيرية [٤]. مما يؤكد أن الغنوص قد عرف طريقه إلى الإسماعيلية منذ فترة مبكرة جدا .

إن هذه الأفكار التى أشرنا إليها آنفا سوف تشكل المحور الأساسى الذى تدور حوله الفلسفة الإسماعيلية فى مرحلتها الفاطمية التى تمتد فى الفترة من (٢٩٧هـ/٩٠٩م) إلى وفاة الخليفة الفاطمى الثامن المستنصر فى(٤٨٧ هـ / ١٠٩٤م) لدى فلاسفة الإسماعيلية الكبار أمثال أبى حاتم الرازى ، ومحمد بن أحمد النسفى وأبو حنيفة النعمان المعروف بالقاضى النعمان، وأبى يعقوب السجستانى، وحميد الدين الكرمانى، والمؤيد فى الدين الشيرازى، وناصر خسرو وغيرهم، وما صاحب ذلك من انتشار الدعوة الفاطمية فى كثير من أرجاء العالم الإسلامى، مما يدفع إلى القول بأن القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى هو قرن الإسماعيلية فى تاريخ الإسلام[٥].

---

(١) انظر ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة حسين مروة ، دار عويدات ، بيروت ، ص ١١١ ــ ١١٢

(2) See, Guid To The Ismaili Literature p . 193 , Studies In Early Persian Ismailism , p . 8 , ' Notes Sur L'ummul – Kitab Des Ismailien Dl'ASIE Central" , REI , b , 1932 , p p . 419 – 481

(3) See, Filippami Roconis Translation In Ariens , 25 – 26 , 1976 , p p , 352 – 358

(4) See, Heinz Halm , The Cosmology Of Pre – Fatimid Ismailiyya , p p . 82 – 83 , Farhad Daftary , The Ismailis , p p . 101 – 102

(5) See, Wilfred Madelung , Aspects O F Ismaili Theology , p . 53

لقد ظهر تبنى الأفلاطونية المحدثة على نحو واضح وجلى على يد محمد بن أحمد النسفى المعروف بالنخشبى الذى قتل فى سنة ١٣٣ هـ / ٢٤٩ م فى كتابه " المحصول " الذى تناول فيه آراء الإسماعيلية الأول فى مسائل العقائد الإسماعيلية ، وقد تصدى أبو حاتم الرازى (ت ٣٢٢هـ) فى كتابه " الإصلاح " لمناقشة ما جاء فيه من آراء ، ثم تصدى أبو يعقوب السجستانى(ت ٣٦٠هـ) للدفاع عن آراء صاحب المحصول ، ثم جاء الكرمانى(ت ٤١١هـ) فأقام نفسه حكما بين الرازى والسجستانى فى كتابه " الرياض فى الحكم بين الصادين : صاحبى الإصلاح والنصرة " ، وللأسف فقد فقد كتاب " المحصول " ولم يبق منه إلا مقتطفات حفظها لنا الكرمانى فى كتابه : الرياض[1]".وربما أيضا بقيت منه مقتطفات فى الأعمال الإسماعيلية المبكرة وبصفة خاصة لدى الداعى أبو تمام فى كتابه : " شجرة الدين وبرهان اليقين " المعروف اختصارا " شجرة اليقين " ، لدى واحد من خصوم المذهب وهو أبو القاسم البوستى[2].

إن النسفى يحدد الله بأنه المبدع أو المبدئ، وفعله إبداع الأشياء واللاأشياء لا من شئ ، وهو واحد لكنه ليس كالواحد العددى الذى توجد فيه الكثرة بوجه ما :" مبدع الأشياء لا من شئ فقط هو والأشياء معه لم يزل[3]. وعن طريق الأمر أو الكلمة " كن" وجد المبدع الأول (العقل) جملة واحدة ، الذى أودع الله فيه صور العالم ، يقول الكرمانى . " قال صاحب المحصول : فى باب المبدع الأول إن البارئ أبدع العالم دفعة واحدة ، وذلك أنه أبدع العقل جملة واحدة ، فبرز فيه بتقديره صور العالمين وما فيها من غير أن

---

(١) انظر عارف تامر ، مقدمة تحقيق كتاب الرياض ، ص ١٣

(2) See, Paul Walker , The Early Philosophical Shiism , p . 57

(٣) انظر كتاب الرياض ، ص ٢١٧ ،وقارن Ivanov , Studies In Early Persion Ismailism , p 149

تكون الصور يشار إليها بهواياتها عند العقل ، بل علم العقل واقع عليها ، وهى عنده معلومة إلا أن العقل قد تقدم عليها بالفعل[1]". إن الكلمة الإلهية أو الخلق أو الإبداع هى الواسطة بين المبدع الخالق والمبدع المخلوق أو بين الأثر والمؤثر أو الفعل والمفعول[2]. والعقل علته وحدة البارئ ، لذا وجب أن يكون العقل أزليا : " إن العقل لما كانت علته وحدة البارئ جل وعز ، والوحدة أزلية صار العقل أزليا" [3]، وأيضا فلما كان الصادر عن الكامل لابد أن يكون كاملا ، وجب أن يكون العقل كاملا فى ذاته[4]، وبواسطة المبدع الأول توجد " النفس " ، وهى على العكس من المبدع الأول ناقصة، وسبب ذلك " أن العقل هو المتوسط الأول ، والنفس هى المتوسط الثانى ، والمتوسط الأول أقرب إلى العلة من المتوسط الثانى ، والقرب والمنزلة للشئ إلى الشئ لا يكون إلا من الكمال والشرف، والبعد لا يكون إلا من النقصان وقلة الشرف[5]".

أضف إلى ذلك أن " الحكماء جعلوا العقل بمنزلة الروح للنفس ، وجعلوا النفس بمنزلة الجسد للعقل ، وإنما فعلوا ذلك لما علموا من نقصان النفس وكمال العقل ، فشبهوا النفس بالشئ الناقص، وشبهوا العقل بالشئ الكامل" [6]، ولا يجوز الاحتجاج هنا بأن النفس إذا كانت منبعثة عن العقل الأول لابد أن تكون تامة مثله ، لأن ما ينبعث عن التمام لابد أن يكون تاما، " لأنه لم يجب أن تكون النفس تامة لأنها منبعثة من العقل التام، ولو كان ذلك واجبا ، كان

(١) الكرماني ، الرياض ، ص ٢٢٠

(٢) السابق ، ص ٢٢٤

(٣) السابق ، ص ٢٢١

(٤) السابق .

(٥) السابق ، ص ٥٣

(٦) السابق ، ص ٦٤

المنبعث من النفس أيضا تاما، وهو الهيولى والصورة ، والمنبعث من الهيولى والصورة تاما أيضا ، إلى أن يبلغ إلى الأشخاص المفردة الغير متجزئة ، فتصير تامة ، ويحصل من هذا القول أن جميع العالم تام لا نقصان فيه ولا فى شئ منه[1]. " كذلك فإن كثيرا من الأنفس الناطقة تخضع للطبيعة وتنقاد لها وإلى ما تأمرها به ، وتميل إلى شهواتها ولذاتها ، وتنسى عالمها ونورها وبهاءها ، وتستحسن عالم الطبيعة ورسومها وآثارها ، ولا تذكر شيئا من بهاء عالمها ولذاتها النورانية لنقصانها ، فلنقصانها ترغب فيما عند الطبيعة من الشهوات واللذات ، وتزهد فى عالمها ولذاتها وحسنها وبهائها ، والعقل بكماله وحسنه وبهائه وتمامه فإنه لا ينسى لذات عالمه وحسنه وبهائه ، ولا يميل إلى الطبيعة ولا يرغب فيما عندها من لذاتها وشهواتها ولا ينظر إليها ... فلو كانت النفس تامة مثل العقل، لثبتت على ما رأت فى عالما ، ولما ترغب فيما عند معلومها[2]" .

ومن النفس تبعث الهيولى والصورة اللتان يتكون منهما العالم الأرضى ، والهيولى ظلمانية لتولدها من النفس وبعدها عن العلة الأولى ، فللنفس طرفان أحدهما، نحو العقل الأول وفى أفقه ، وهو الطرف النورانى الشريف . والثانى نحو الطبيعة وهو فى أفقها ، وهو الذى فيه بعض الظلمة [3].

إن مراتب الإبداع عند النسفى يظهر فيها على نحو واضح التأثر بالأفلاطونية المحدثة ببينيتها الغنوصية التى انتقلت بها إلى العالم الإسلامى من خلال أعمال أفلوطين وفرفوريوس ، وأمبخليوس . وهو ما سوف نتناوله

(١) السابق ، ص ٦٧

(٢) السابق ، ص ٨٧

(٣) السابق ، ص ١١٢

على نحو مفصل فيما بعد، ولعل هذا هو السبب الذى دفع البعض الى القول بان النسفى مؤسس الفلسفة الإسماعيلية وأول من ادخل الأفلاطونية المحدثة فى تدشين العقائد الإسماعيلية[١]، محاولا فى القرن الربع الهجرى العاشر الميلادى أن يؤسس التوحيد الاسماعيلى على أساس أفلاطونى خالص . وهو أمر أشرنا من قبل الى عدم دقته[٢].

والحق أن فلاسفة الإسماعيلية فى فارس الذين كانوا يعيشون فى خوزستان خاصة، لعبوا دورا كبيرا فى تطور الفلسفة الإسلامية منذ أوائل القرن الرابع الهجرى، محاولين الاستفادة على نحو كبير وواسع من الترجمات العربية للنصوص الأفلاطونية المحدثة التى كانت متاحة لهم أنذاك مثل اثولوجيا أرسطو طاليس ، والإيضاح فى الخير المحض[٣]وغيرهما ، ولقد بدأ هذا الأثر يلعب دورا أساسيا فى بناء أفكار النسفى الفلسفية ،وبصفة خاصة فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى الذى بدأت فيه الأفلاطونية المحدثة تلعب دورا أساسيا فى صياغة أفكاره الفلسفية فى التوحيد ونظرية الفيض ومراتب الموجودات ، ولكن يجب أن نضع فى الحسبان أن المدرسة الفارسية فى بحثها موضوع الكونيات لم تتبن على نحو كامل كل الأفكار الأفلاطونية، بل حاولت أن تخضع هذه الآراء للنظريات الإسلامية فى الكوزمولجيا، والميتافيزيقيا والانثروبولوجيا الروحانية[٤]. وهى الآراء المذهبية التى تبنتها الدولة الفاطمية فى عهد الخليفة المعز؛ إذ أضحت فى عهده الكونيات الإسماعيلية مصبوغة بالأفلاطونية المحدثة[٥]، الملقحة بالفكر الشرقى الغنوصى الذى يناسب العقلية الفارسية، ولعل عبارة البوستى:" لان

---

(1) See,Ian Richard , Allah , P .210

(٢) انظر ، ص ٤٠ من هذا البحث

(3) See, Parviz Marewedge , Neo – Pelotanism ,P ,1
(4) See, Fahard Daftary , The Ismailis .P , 239
(5) Ibid , P ,240

جميع ما بنوا عليه هو مذهب المجوس ؛ لان مدار المذهب على الأصلين" [١]، توضح هذا المعنى على نحو طيب.

وسوف تتطور أفكار النسفى على نحو كبير على يد أبى يعقوب السجستانى الذى يعد من أوائل فلاسفة الإسماعيلية الذين تبنوا الأفلاطونية المحدثة ، ومزجوا بينها وبين العقائد الإسماعيلية، محاولين وضع هذه الأفكار فى قالب إسلامى ، وفى الحقيقة فإنه يعد من أكثر فلاسفة الفاطمية الإسماعيلية تشبعا بها، خاصة إذا علمنا أن أعماله التى تعبر عن الأفلاطونية لديه فى متناول أيدينا ، ولقد وصف كوربان أعماله بأنها تقدم نموذجا ممتازا للغنوص الإسماعيلى [٢]

إن الصفة الإيجابية التى يتميز بها الله — تعالى — عند السجستانى هو أنه مبدع وفعله الإبداع — وهو أمر نلحظه لدى الكندى أيضا [٣]— وهذا هو معنى اسم البارى :" هو الخالق المبدع القاهر الذى أبدع جميع خلقه ، ولم يعزب عن إبداعه وتدبيره مثقال ذرة فى السموات والأرض، ولم يشاركه فى هذه القدرة حد من حدوده ؛ فإن جميع حدوده مرئية بين المخلوقين، وهو ربهم وخالقهم ، ليس كمثله شئ فى الابتداء والتخليق [٤]" . وربما نجد أصل هذه الفكرة فى "الإيضاح فى الخير المحض" إذ يتعلق الإبداع بالسبب الأول فقط [٥]، وهو قريب مما أشار إليه أبو الحسن العامرى من أن أفلاطون فى محاورته "تيماوس" قد أبان عن أن الخالق هو المبدع وفعله الإبداع الذى يتمثل فى تحويل العالم من اللانظام الى النظام ، ومن الخواء الى التكوين [٦].

---

(١) رسالة أبو القاسم البوستى فى أصول الإسماعيلية ، ص ٣١٦

(2) See, Trilogie Isamaile , P . 5

(٣) انظر ، رسائل الكندى الفلسفية ٢ /١٥٠

(٤) تحفة المستجيبين ، ص ١٤٦

(٥) انظر ،الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، ص ٢٠٠

(٦) انظر ، رسائل العامرى الفلسفية، ص ١٩٠

وواسطة الإبداع هنا ليست هى العلة ، وقد مر بنا من قبل أن السجستانى يرفض القول بأن الله علة(١)، بل الأمر:" وإذا وجب أن يكون ظهور العالم لا بشئ هو علته ، بطل أن يكون علة العالم شيئا . وإذا بطل ذلك وجب أن يكون أمرا ، يعنى قيام المبدع به موافقا لوجوب الحكمة المتمة له ، فعبر عن هذا الأمر بالحرفين اللذين هما الكاف والنون(٢)". والإبداع بواسطة الامر تم دفعة واحدة (٣). وهو القادر على التخليق " لا من شئ هو مادته ، ولا بشئ هو آلته ، ولا مع شئ هو معينه ، ولا مثل شئ هو شبيهه ، ولا شئ هو ذو حاجة إليه ، قصرت الأوهام عن إضافة هذه الأشياء إلا إلى أمره ، الذى إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون(٤)". وكما أشرنا قبلا ، فإنه يصب هذا المضمون الغنوصى فى قالب إسلامى ، من خلال الاستشهاد بالآيات القرآنية المعبرة عنه فى رأيه ، نحو قوله تعالى "وما امرنا إلا واحدة كلمح البصر"، وقوله ــ تعالى ــ ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾(٥)، وهذه الواسطة بين الله والمبدع الأول حيوية، فى غاية الأهمية فى مذهب السجستانى الأفلاطونى باعتبارها الخطوة الاولى السابقة على انبعاث العقل الأول(٦).

والأمر قد يكون بمعنى العلم ، ومعنى اسم العلم الواقع على أمره :"أن أمر الله لم يخالف علمه، ولا علمه يخالف أمره، و لا وقع بين ما علم من كيفية إبداع المبدعات ، وبين ما أمر بفعله بينونة، كما يقع بين أوامر من

---

(١) انظر ، ص ٥٠ من هذا البحث .

(٢) السجستانى ، الافتخار ، ص ٣٤

(٣) السابق ، ص٧٤ ، الينابيع ، ص ٥٦ ، واثبات النبوات ، ص٢

(٤) السجستانى ، تحفة المستجيبين ، ص ١٤٧

(٥) سورة .الأعراف ، آية ٥٤،

(6) See, Paul Walker , Early Philosopical shiim , P 83

دون المبدع وبين علومهم من العقل،فقد تكون أومراهم متأخرة عن علومهم، حتى من اجلها أمر بما أمر[١]".

وقد يكون بمعنى الكلمة، ومعناها" وضعت الكلمة بمعنى أمر المبدع، فقد أمر المبدع جل جلاله أن تلحق بأمره كلمته ، كما تلحق بما دونه من المبدعين،فهو أمره،والمعنى أن الكلمة لا تتعدى الى ما فوق أمره، بل حلت محل أمره ،وتوجهت على من اتخذ أمره به، وهو السابق، والمراد بالسابق العقل و من دونه ، لم تنفصل الكلمة فى باب التوجه ، فيلحق بكل مبدع من الكلمة على مقدار شرفه وسبقه وصفوته وعلى مقدار ضعته وإتقانه[٢]".

وقد يكون الأمر – ثالثا– بمعنى الوحدة:"ومعنى الوحدة الواقع على أمره، وذلك أن الله – تعالى– مقدر التوحيد الذى منه انبعاث الواحد المتعالى عن سمات البرية، ومظهر المبتدعات المستغنى عن مشاركة قوة أخرى معه، فهو وحدته خرجت منه الأشياء دفعة واحدة[٣]".

وهنا أيضا لابد من الاستشهاد بآيات القرآن الكريم للتدليل على صحة الغنوص ، ومنحه غطاء شرعيا، ففى الترادف بين الأمر والعلم نجد قوله – تعالى– ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء ﴾[٤]

وفى الكلمة نجد قوله:﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً ﴾[٥]، وفى الوحدة قوله: "ليعبدوا الله وحده"[٦].

(١) أبو يعقوب السجستانى ، تحفة المستجيبين . ص ١٤٧ ، ١٤٨
(٢) السابق ، ص ١٤٧
(٣) السابق ن ص ١٤٨
(٤) سورة. البقرة ، آية ٢٥٥.
(٥) سورة . الأنعام . آية ١١٥
(٦) سورة الأنعام آية . ١١٥.

إن السجستانى يصر على ضرورة وجود الوسيط بين الله والعقل الأول، مؤكدا على أن الامر هو العلة فى خلق الاخير، فالله — تعالى — لا يمكـن، كما سبق أن أشرنا، أن يقال انه علة،بل على الأحرى فان العلة هى كلمته أو أمره ، لان وصفه بالعلة يفترض وجود نوع من التأثير بينه وبين مبدعاته ، والمبدع لا علاقة بينه والعقل الأول ، سوى الذى يصدره بانبعاث المنبعـث الأول عنه[1].

والمعنى فى إضافة أمر الله ، بمعانيه السابقة ، إلى هـذين الحـرفين ، ينصرف إلى معنيين:

أحدهما ،أنه لما امتنع ظهور شئ من الروحانى والجسمانى إلا من بين زوج لطيف أو كثيف ، وكان قيام الأزواج بأمر الله عز وجل، عبـر عنـه بحرفين ليعلم أن علة من يوجد فيه قيام الزوجية ، فليس شيء إلا والزوجية فيه موجودة ، فليس إذن شيء خارج من أن يكون الأمر علته، فكان هـذان الحرفان المزدوجان في هذه الكلمة، والتى كونها عن أمر الله، شـهادة مـن جميع المخلوقين المزدوج كل واحد منهما مع صاحبه ، كـازدواج الكـاف والنون ، بأن قيامهم جميعا بأمر الله تعالى[2] فكن حرفان ، ومعناه أنه ذكر حرفين عند ذكر الشئ دليل ذلك قوله — تعالى — ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ [3]،" والشئ الحقيقى المطلق هو السابق المـزدوج تالية لظهور المقاصد المبذورة فيهما[4].

---

(1) See, Paul Walker , Early Philosohical Shiism , p . 84 .

(٢) ابو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٧٣

(٣) سورة ، يس آية ٨٢

(٤) ابو يعقوب السجستانى ، الافتخار ٣٥

والمعنى الثانى :" الكاف والنون بحروف الجمل سبعون ، وهى السبعة من العشرات ، فكأنه ينبئك أن أمر الله الذى يقال له إرادة ، إنما أراد الله أن يظهر به الحدود العلوية السبعة التى بها إنشاء الصور الروحانية ، وأراد أن يقوم به الكواكب التى بها إنشاء الصور الجسمانية ، وأراد أن يقوم به فى العالم الجسمانى النطقاء السبعة لإقامة السياسات الناموسية، وأراد أن يقوم به الأعضاء السبعة المتقنة بعضها مع بعض فى شخص الإنسان التى بها إنشاء الصناعات العجيبة البديعة(١)".

ولقد أشار السجستانى فى المقاليد إلى أن "الأمر " الذى عبر عنه بالكلمة والوحدة والعلم ، لا يمكن أن يكون مخلوقا : " لو عمل التخليق فى الأمر حتى أمكن أن يقال إنه مخلوق عمل فيه ما يعمل فى المخلوقين ، حتى لا يمتنع أن يقال إنه مؤيس ،إذ السمة لجميع المخلوقين سواء روحانيا أو جسمانيا أنها مؤيسة ، ومن بعد التأيس أنها شيئية ، ومن بعد الشئ أنها مجوهرة ، ومن بعد التجوهر أنها مسبوقة بعلل قد سبقتها ، فإن الأمر مؤيسا والمؤيس على ضربين : ضرب منه مؤيس من أيس ، فإلى أى الضربين ينيب ؟ تأيس الأزجرة الامتناع عنه ، إذا لأمرنا مؤيس من أيس ، وذلك الأيس قد تأيس لا بأمر ، فهلا أيس المؤيس الأيسيات بغير الأمر ، إذا أمكن تأيس أيس لا بأمر ، وإن كان الأمر مؤيسا لا من أيس والعقل أيضا مؤيس لا من أيس ، ولا من أيس الذى العقل مؤيس به هو الأمر، نتيجة هذا القول إن الأمر مؤيس لا مؤيس ، إذا لا من أيس ليس بمؤيس ، فقد صح أن الأمر ليس بمؤيس(٢)، وإذا رفع التأيس عن الأمر ، رفع التشيئ عنه ، وفى رفع التجوهر رفع العلة ' وفى نفى هذه الأربعة جميعا عنه نفى أن يكون الأمر الإلهى مخلوقا(٣)

(١) أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ،ص ٣٥

(٢) أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٧٤

(٣) السابق .

وأيضا فمما يدل على أن الأمر علة الخلق ليس بخلق ، أنه لو كان الأمر خلقا قد خلقه الله المبدع تعالى ليكون به جميع المخلوقين ، وكان العقل أول مخلوق بالأمر الذى زعم أنه مخلوق ، ووجدنا كل شئ يكون تمامية على قدر سابقه ، فما كان أسبق كان أتم ، وما كان بعده كان أنقص مما سبقه ، فيجب من هذه المقالة أن يكون الأمر أتم من العقل ،وإذا أثبتت التمامية للأمر ثبت النقصان للعقل مقدار تأخره عما سبقه ، كما وجد فى الثانى من النقصان بمقدار تأخره عن سابقه لتأخر الزمان ، وليس فى العقل شئ من النقصان، بل هو غاية التمامية والكمال ، وإذا ثبتت التمامية فى العقل من غير إمكان توهم شئ من المخلوقين أتم منه ، ثبت أن الأمر ليس بمخلوق[1]". وبالجملة فإن الأمر باعتباره علة للخلق ليس بخلق .

وهذا عين الموقف الذى عبرت عنه رسائل إخوان الصفا الذين تذهب الدراسات الحديثة إلى أن الآراء الإسماعيلية مبثوثة فى ثناياها ، فثمة ارتباط جد وثيق بين آراء الإسماعيلية وإخوان الصفا[2]، فأمر الله القديم[3]علة وجود العقل[4]، والكلمة الإلهية متصلة به تمده بالإفاضة والجود[5].

والأمر على هذا النحو،عبارة عن ثلاثة جهات نلحظها فى قوله ،تعالى،﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [6]: جهة عند المبدع ، وجهة عند المبدع ، وجهة لا عند المبدع ولا عن المبدع ، فقوله" أراد " سابق على الأمر ، والأمر سابق على كونه " كن " ، " والكن " أقصى جهات الأمر، فالإرادة من أمر الله هو ما عند المبدع سبحانه مما لا يصير

(١) السابق ، ص ٥١ .
(٣) انظر ، جامعة الجامعة ، تحقيق عارف تامر ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ١٩٨ .
(٤) السابق ، ص ١٥٥ ، ص ٢٠٠ .
(٥) السابق ، ص ٩٦ ، ص ١٦٣ .
(٦) سورة، يس٨٢

علة البتة ، والأمر ما ظهرت به المبدعات ، وخاصة المعلول الأول . وقوله " كن " صورة المبدع الأول مقرونة بتاليه ، وقوله " فيكون " كناية عما ظهر من الأصلين من الكليات سواء كانت التراكيب الأولى مثل الأفلاك والنجـوم أو التراكيب الثانية وهى المواليد والأمهات(١)، وهو نفس الموقف الذى نجده لدى إخوان الصفا (٢).

وهناك تلازم قوى بين الأمر والعالم ، فلم يسبق الأمر العالم ، بل همـا معا منذ الأزل :" ولو لم يكن الأمر تأيسا لكانت المؤيسـات مسـتغنية عـن الإبداع والتأييس، فلما أحتاجت المؤيسات إلى التأيس الـذى أحـاط بـالآمر والمأمور ، استحال أن يسبق فى الوهم جواز أمر سابق على مابه من العالم المتحد به فما دونه . وكيف يسبق فى الوهم الأمر العالم ، وليس حين لا عالم دهره معلوم أو مادة موجودة ، أو قوة مكنونة أو فعل بارز ، أو مكان ماكث أو حركة ظاهرة أو سكون جامد فيثبت الأمر بأحدهما ، فلما امتنع وجود ذلك قبل وجود العالم المكون بأمر الله ، لم يفارق أحدهما الآمر طرفة عـين، لا العالم الأمر ولا الأمر العالم ، بل هما معا متداخلان أحدهما فى الآخر تداخلا سرمديا دائما أزليا (٣)."

وأيضا مما يدل على أن الأمر مساوق للعالم فى الزمان بـلا تقـدم أو تأخر أنه لو جاز " أن يتقدم العالم الأمر أو يسبق فى الوهم وجوده ، لجاز أن يتأخر الأمر العالم أو يسبق فى الوهم عدم العالم ووجود الأمر ، وإذا وجـب أن يتقدم العالم والأمر موجود ، كان من ذلك أن لم يكن العالم صار بـالأمر موجودا ، إذ وجود العالم فى حال عدمه ، فلما امتنع أن يتأخر الأمر العـالم

(١) انظر ، أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص٣٦
(٢) انظر ، جامعة الجامعة ، ص ٢٠٣ .
(٣) أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص ٣٦ .

امتنع أن يتقدمه ، وكيف يوجد الأمر مع عدم العالم ! والأمر تـأيس مـا ، والتأيس لا لأيس ما ، والأيس لموجود ما ، والوجود لعـالم مـا ... فـإذن وجود الأمر لا يتقدم العالم ولا يتأخر ، بل جر وجود العالم وجود الأمر الذى لولا وجود العالم ما كان للأمر تهيؤ للوجوب فى الوجود[١]."

إن أفكار النسفى ومن قبله أبى عيسى المرشد ، تلك الأفكار التى عبرت عن الوجهة الرسمية للكونيات الإسماعيلية ، هى الجذر الأساسى الذى ينطلق منه السجستانى ، فهناك نوع من التوحد والاتفاق بينه وبينهما ، ولكن بقـدر من التوسع والتفصيل ، فهو من ناحية يتبنى المنهج الإسماعيلي التقليدى فى الكونيات ،ذلك المنهج الذى وجدنا أسسه من قبل فى رسـالة أبـى عيسـى المرشد والمحصول للنسفى ، ولكنه من ناحية ثانية يطـور ويعمـق اللغـة الثيوصوفية المتصلة بالحديث عن " الأمر " باعتباره علة صـدور المبـدع الأول، وعنه صدور الموجودات العلوية والسفلية التى سوف نتحدث عنهـا فيما بعد على نحو مفصل ويظل المصدر الغنوصى الذى أشرنا إليه من قبل المعين الأساسى الذى تنهل منه المدرسة الفارسـية، ولكـن بعـد تشـكيله وصياغته والتعبير عنه بمصطلحات إسلامية

ولدى حميد الدين الكرمانى ، فيلسوف الإسماعيلية الأكبر [٢]، وتلميـذ أبى يعقوب السجستانى تتطور هذه النزعة الكلامية ـــ الصوفية فـى تحليـل الواسطة بين الله والعقل الأول ، ويظهر على نحـو واضـح وقـوى أثـر الأفلاطونية المحدثة ، وبخاصة تعاليم أمبدوقليس وبرقلس[٣]، علـى تشـكيل اعتقادات الإسماعيلية الأفلاطونية فى فارس . ولقد حاول الكرمانى معالجـة هذه القضية من خلال طرح مجموعة من الأسئلة ، تدور فى مجملها حول :

---

(١) السابق ، ص ٣٧ .

(2) See, Farhad Daftary, The Ismailis , p . 245.

(3) See, Ian Richard, Allah Transcendent, p. 224.

ما الأمر وما الآمر وما المأمور ؟ وهل كان الله تعالى فيما لم يزل آمـــرا أم أنه أمر بعد أن لم يكن آمرا ، ثم إن كان أمر بعد أن لم يكن آمرا ، فهل ذلك صفة محدثة لم يكن بها موصوفا ؟ وهل تقع المشاركة بينه وبين غيـــره إذا كان أمرا أم لا[١]؟

لقد ورد الأمر فى الآيات القرآنية بمعان عديدة ، فهو تارة يأتى بمعنـــى الدين كما فى قوله ــ تعالى ﴿ حَتَّى جَاء الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللّهِ ﴾[٢] ، وثانيـــه بمعنى القول، فى نحو قوله ، تعالى ،﴿ إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ ﴾[٣]، وثالثة بمعنى العذاب فى قولـــه ، تعـــالى،﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ ﴾ [٤]، ورابعة بمعنى الوحى فى قوله : تعـــالى ﴿ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ﴾[٥]"،وأحيانـــا بمعنى القيامة، كما فى قوله ، تعـــالى ،﴿ أَتَى أَمْرُ اللّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ [٦]، وتارة بمعنى القضـــاء ، فـــى مثـــل قولــه :﴿ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاء إِلَى الأَرْضِ ﴾[٧]، ويأتى،أخيرا، بمعنى الكلمة ، كما فى قوله :﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[٨].

إن الأمر لدى الكرمانى ،على خلاف ما وجدناه لدى أبى عيسى المرشد والنسفى، والسجستانى الذين اعتمدوا القول بالواسطة بين الله والمبدع الأول ،

---

(١) انظر الكرمانى ، الرسالة المضيئة فى الأمر والآمر والمأمور ، ص ٤٤ .
(٢) التوبة ٤٨
(٣) الكهف ٢١
(٤) إبراهيم ٢٢
(٥) الطلاق ١٢
(٦) النحل ١
(٧) السجدة ٥
(٨) النحل ٤٠

أى أن الأمر الأزلى سابق على المبدع الأول ، كما أوضحنا ، هو المبدع الأول ذاته :" إنه الذى خلق الله ، تعالى ، الأشياء به لا من شئ ، ولا فى شئ ، ولا على شئ ولا لشئ، إشارة إلى المبدع الأول فى الوجود لا إلى الموجودات التى ذكرها الله، تعالى، فى كتابة المنزل أنه خلقها من شئ[١]" فليس هناك فصل بين الكلمة والعقل فى أى زمن وتحت أى ظرف ، فهما معا شئ واحد : الإبداع أو الكلمة والعقل ، منكرا لأى واسطة بين الله والعقل [٢].

وليس هناك ما يمكن أن يتقدم على الإبداع ، فالمبدع الأول لا يتقدمه شئ فى الوجود ، فهو عين الوحدة وعين الواحد ، وعين الإبداع وعين المبدع ، وإذا كان الإبداع فعلا ما ، " خص لما كان وجوده لا من شئ فى الوجود يتقدم عليه ، فيكون مادة له ولا بواسطة بينه وبين ما عنه وجوده ، ولا بآلة ولا على شئ ، ولا يعرض به لما عنه وجوده باسم الإبداع ، وأشير بهذا الاسم إعلاما بأنه وجد ولما يكن كان له عين فى الوجود ، وأنه وجد لا من شئ يتقدم عليه . ولما كان قولنا الإبداع موجبا أن يكون شيئا واحد والمبدع موجبا أن يكون شيئين هما الإبداع وبالإبداع صار مبدعا ، والمعلوم أن المفعول هو ما صار بفعل الفاعل مفعولا ، والفعل شئ وما صار بالفعل مفعولا شئ آخر ، وبطل أن يكون شئ يتقدم على الإبداع ، فيصير الإبداع كالمادة القابلة له ، لما فى ذلك من انجرار وجود ليس من إبداع الهوية المتعالية سبحانها ... فيجب بذلك وجود ما يكون عنه وجودهما جميعا، وكون ذلك محالا ، ثبت أن عين الإبداع هو المبدع والإبداع[٣]."

---

(١) الكرمانى ، الرسالة المضيئة فى الأمر والمأمور والآمر ، ص ٤٥ .

(2) See, Ivanov, Studies In Early Persian Ismailism, pp. 150 – 151, Ian Rich, Allah, p. 225, Sami Nasib Makarem, The Doctrine Of The Ismailis, p 20.

(٣) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٧٦ ، وقارن الرياض ، ص ٢٣.

أضف إلى ذلك أن الإبداع بكونه ذات الفعل " يستحيل أن يكون بينه وبين الصادر عنه تعالى واسطة، إذ لو كانت لكانت هى أولى بأن تكون إبداعا لكون العقل هو الذى يحصل فى الوجود ولا عمن يصدر عنه ، وإذا لم تكن بينه وبين ما عنه وجوده واسطة فلا يتقدمه شئ ؛ وإذا لم يتقدمه شئ فهو أول فى الوجود [١]."

وإذا لم تكن هناك واسطة بين الله والمبدع الأول كان أولا فى الوجود ، وأول الوجود لا يكون إلا واحد :"إن الإبداع الذى هو المبدع الشئ الأول الذى وجوده وجود، إن طلب وراءه شئ آخر لم يوجد ما يستحق اسم الشيئية ، واسم الوجود بكونه النهاية التى منها تبتدئ الأشياء وتترتب فى الوجود ، والمبدأ الذى منه تحصل الموجودات ، وله من مراتب الموجودات فى الأعداد مرتبة الواحد ، وهو واحد بكونه أولا فى الموجودات ... فلما كان الموجود عنه تعالى إبداعا ، والإبداع واحد لا أثنان ، ثبت أنه تقدس متعال عن هذه المرتبة ، وصارت المنزلة فى الأولية والواحدية للمبدع الذى هو الإبداع ، وكان واحدا فهو المبدع وهو الإبداع، وهو الواحد الذى لا يتقدمه شئ [٢]."

فالأمر من جهة كونه أيسا ليس بسابق على العقل ، فمن " نظر فى العقل فوجده جوهرا محيطا بالأشياء كلها ، ثم يحكم عليه بالسيف وجوده فى القبل ، لأن حكمه حكم من حظى منه، وبالاتفاق وجود العقل بعد حصره الأشياء بذاته ، يوجب وجوده قبلها مثاله النواة توجب إثبات ما هو فى حصرها وهى النخلة ثم حصلت هى بذاتها وحصرها، لما بعدها وجوب وجودها قبلها[٣] ، " فليس هناك أيسية لشيء ما محسوس أو موهوم "قبل العقل لأن معنَى الأيسية إثبات لذوات تنقسم إلى قسمين ." إما ظاهرة

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٧٨ .

(٢) السابق ، ص ١٧٩ .

(٣) الكرمانى ، خزائن الأدلة ، ص١٩٨.

محسوسة وإما خفية معقولة ، فأيسية المحسوسات إذن ثباتها بالحس ، فبالاتفاق ثباته في العقل موهوم فإثبات المعقولات إذن بالعقل ، وما جاوز العقل فلا ثبات له البتة ، لا محسوسا ولا موهوما ، وما لإثبات له حسا ووهما فأيسيته غير موجودة أصلا [1]."

وقد يعنى الأمر عند الكرمانى الحكمة أو العلم أو الوحدة أو الإبداع[2]، وهو ما لاحظناه من قبل لدى أستاذه أبى يعقوب السجستانى ، على الرغم من الاختلاف بينهما، وإثباته " أن الإيسيات من البسيط والمركب ، تؤدى من ذواتها خاصية لا تفتر ولا تزول منها ، كأنها مأمورة بها ومجبورة عليها ، ولو كانت هى مفعولة لو وجد فيها الاستعصاء لما جبل عليها فى بعض الأحايين ، فلما لم يوجد هى ولا ذرة منها من البدء إلا الانتهاء إلا مجبول على خاصيتين لا يتعداهما ولا يتجاوزهما ، علمنا آخر ما قامت بأمر مبدعها سبحانه له الخلق والأمر[3]."

وأيضا فإن العلة التى توجد الأيسيات بها لا تخلو :" إما أن تكون من جنس الأيسيات أو لا تكون من جنسها ، وبطل أن تكون من جنس الأيسيات لاقتضاء الأيسيات ، وإذا اقتضت الأيسية لها لزمت المادة لمعلولها التى يكون ظهورها منها، وبالاتفاق لم تكن الأيسيات مادة بل كونها لا من أيس ، وإذا وجب كونها لا من أيس، وجب أن يكون لا تأييس هو علتها ، فإذا وجب أن يكون ظهورها لا من تأييس ، بطل أن يكون أمرا يعنى قيام الإيسيات به موافقا لوجود الحكمة المتممة لها ، سبحانه إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون[4]."

(١) السابق ، ص ١٩٩ .
(٢) السابق ، ص ١٩٨ .
(٣) السابق ، ص ١٩٧ .
(٤) السابق ، ص ١٩٨ .

ويؤكد الكرمانى على أن العقل الأول أول مبدع لله ــ تعالى ــ وكونه عقلا من جهة مبدعه لا من ذاته ؛ لأن العقل هو ذات الإبداع[1]، فالمبدع الأول " بكونه فعلا للمتعالى سبحانه موجود أول ، ومبدأ أول ، وعقل أول ، وأنه لا يستحق المتعالى سبحانه اسم الفاعلية على هذا الفعل سبحانيته عن أن يكون مفعولا وفعلا[2]، "فالعقل هو " ذات فعل البارئ تعالى ، وهو فى ذاته عقل ومعقول وعاقل ، والعبارات إليه تنتهى وينقطع عما وراءه الوصف سبحانه، وصح أن يكون عقلا إنما هو من جهة مبدعه لا بذاته ، ثم أن العقل أعنى العقل الذى هو محض ذات الإبداع إنما كان كونه عقلا ومعقولا من ذاته بذاته بتكثرها ما هو مقوم[3]."

وتنقسم الأوامر إلى ثلاث :

١ – الأول أمر يتقدم الموجود به على الزمان.

٢– والثانى أمر يوجد الموجود به مع الزمان .

٣– الثالث أمر يوجد به الموجود بالزمان[4].

أما الأول فإن الموجود به خارج عن عالم الطبيعة ، والذى يعبر عنه قوله، تعالى، ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾[5]. وبه أبدع الله الأشياء لا من شئ ــ للدلالة على أن وجود هذا الموجود الأول من مادة كانت موجودة ؛ إذا كانت موجودة لوجب بوجودها ما يصير المتعالى سبحانه به ما يتقدم عليه مبدعا بعد أن هو مبدع ــ ولا شئ للدلالة على أن وجوده لا

---

(1) See, Sami N. Makrem, Ismaili And Druze Cosmogony In Relation To Plato And Aristotle, " In " Islamic Philosophy And Theology ", Ed. M. E. Mar Mura, State University Of New York Press, 1980, p. 82.

(٢) الكرمانى ، الرسالة المضيئة فى الأمر والمأمور والآمر ، ص ٤٧ .

(٣) السابق ، ص ٤٨ .

(٤) السابق ، ص ٥٥ .

(٥) القمر ٥٠

بآلة كانت ؛ إذ لو كان وجوده بآلة لكان يلزم المتعالى سبحانه بوجود تلك الآلة أن يكون مبدعا لا مبدعا[١].

ولا على شئ ليدل على أن وجوده لم يكن على مثال سابق ، إذ لو كان وجوده على مثال لكان تقدمه لكان يكون المبدع مبدعا لا مبدعا . ولا فى شئ لبيان أن وجوده لم يكن فى مكان ، إذ لو كان وجوده فى مكان لوجب بوجود المكان أن يكون المبدع مبدعا لا مبدعا . ولا شئ للدلالة على أن وجوده لم يكن لينال بوجوده ما لم يكن له ؛ إذ لو كان وجوده كذلك لكان المبدع يلزمه ما يلزم المحدثات ، فلا ينفعل من أن يكون مبدعا لأن الغير لا يخلو أن يكون وجوده : إما فى ذات المتعالى سبحانه الذى هو المبدع أو خارجا عنه ، فإن كان وجوده فى ذاته ، تعالى عن ذلك ، فبمصير ذاته محلا للتغاير وبتكثرها؛ لذلك يقتضى ما يتقدم عليه مما عنه كان وجود تلك الكثرة والتغاير . وإن كان وجوده خارجا عنه تعالى فبوجودها متغايرين يوجب ما عنه كان وجودهما على ما قد اختص كل منهما عما اختص به مما به وقعت الغيرية لهما ، فوجب ضرورة نفى المادة والمثال والمكان والزمان[٢].

فالأمر أول موجود ومأمور وآمر [٣] ، وذلك كله عبارة عن العقل الأول ، وهو علة الموجودات ، " وجميع الموجودات هى به موجودة ، وهو من حيث الإضافة إلى ما عنه وجد الوحدة ، ومن حيث الإضافة إلى ذاته الأحد والواحد والوحيد ، فهو فعل وفاعل ومفعول معا[٤].

فلدى الكرمانى توحد بين الأمر والعقل الأول تختفى فيه أسبقية الأمر أو الإرادة أو المشيئة على المبدع الأول ، فليس" فوق العقل شئ البتة غير من

(١) الرسالة المضيئة فى الأمر والآمر والمأمور ، ص ٥٥ .

(٢) السابق ، ص ٥٦ .

(٣) السابق ، ص ٥٦ .

(٤) السابق ، ص ٥٧ .

لا تجاسر نحوه الخواطر ، وإنما الإشارة بالمشيئة والإرادة والأمر إلى ما اتصل به طرقه من مادة مبدعه مما كنى عنه بهذه الكنايات ؛ لأن الإرادة والمشيئة والأمر بمعنى واحد ، فإذا شاء أراد وإذا أراد أمر ، وكل ذلك عبارة عما اتصل بالمبدع الأول من الأمر السارى إليه من مبدعه ، وقد صار العقل الأول وما اتصل به من مبدعه شيئا واحدا لا تمايز فيه[1]." وهنا نلحظ الخلاف الجوهرى بين الكرمانى والسجستانى والنسفى ففى حين يرفض الكرمانى القول بالواسطة بين الله والمبدع الأول معتمدا أن الأمر والمأمور والآمر معنى واحد ، نجد السجستانى ومن قبله النسفى يعتمدان القول بالواسطة سواء أكانت أمرا أم كلمة أم وحدة[2] .

وأما الثانى فهو الأمر الذى يوجد به مع الزمان ، وهو عالم الجسم بأقسامه: الفلك والكواكب والنار والهواء والماء ، ومن هذه الزاوية تكون السماء أمر الله والأرض أمر الله بل جميع الموجودات فى العالم أمر الله ، لجواز تسمية الشئ باسم السبب الذى عنه وجوده[3]، ولا يفتأ الكرمانى يستشهد على صحة مذهبه بالآيات القرآنية نحو قوله ــ تعالى ــ : ﴿ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ ﴾[4]، وقوله ــ تعالى ــ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[5].

والثالث الأمر الذى يوجد الموجود به بالزمان ، وهو إشارة إلى الطبيعة التى لا وجود لها إلا بالمادة التى لا توجد أيضا إلا بوجود الطبيعة ، فلا

(١) مسائل مجموعة من الحقائق العالية والأسرار السامية ، ص ٤٧ .

(2) See, Ian Richard, Allah, P. 224.

(٣) انظر ، الكرمانى ، الرسالة المضيئة فى الأمر والمأمور والآمر ، ص ٥٧ .

(٤) الأنبياء ، ٢٠

(٥) الإسراء ، ٤٤

تستغنى واحدة منهما عن الأخرى[1]، وذلك نحو ما نجده فى قوله ـ تعالى ـ ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[2]،"فالأمر هنا مشار به إلى الطبيعة ؛ " لكونه فى مشابهته إياها كأنه هى ؛ وذلك أن الأمر فى المأمور هو المحرك له ، والمأمور لا يكاد يفتر عما هو مأمور به كالطبيعة التى هى المحركة لما هو متحرك بها ، والمتحرك بها لا يكاد يفتر كأنه مأمور فى فعله ، وإذا كان الأمر فى المأمور هو المحرك له والمحرك له هو صورة يتحرك بها المأمور إلى الموجود الذى له أن يبلغه [3]." وبالجملة فالأمر والمأمور والآمر من جملة الإبداع ، وإذا كان الأمر كذلك كان الأمر والآمر والمأمور من المبدأ الأول هو الموجود الأول أو المبدع الأول. وفى الطبيعيات هو السبب المحرك للأجسام المتحركة به ، وفى عالم الشخص المتصورة بالموجودات العقلية التى هى هى باتصال أول حبل الكون بآخره ، فكونها أمرا وآمرة ومأمورة ، فهى أمر لذاتها وجسمها ، ومأمورة لذاتها ، وآمرة لغيرها بإبداعها إياه ما عندها من الصور ولذاتها بذاتها [4].

ونفس هذا الموقف نراه لدى الحامدى ، الذى يعتمد اعتمادا كبيرا على كتابات الكرمانى ، " فالأمر هو علة البدء ، فهو من جهة ما وجد عنه أمر ، ومن جهة ما عليه كان وجوده من الامتناع عن الاستحالة والتغير مأمور ، ومن جهة ما يظهر من دونه فهو : آمر ، من غير أن يكون الأمر فى ذاته غير المأمور ، ولا المأمور فى ذاته غير الأمر ، بل ذاك هذا وهذا ذاك ، إذ ليس هنا كثرة بالذات بل بالمعانى ، وذلك عبارة عن العقل الأول ، فالعقل

(١) انظر، الحامدى ، الرسالة المضيئة ، ص ٥٧ .

(٢) يس،٨٢.

(٣) الكرمانى ، الرسالة المضيئة ، ص ٥٨ .

(٤) السابق ، ص ٥٩ .

الأول وجوده أول ، ولا يجوز أن يكون فى الوجود مثله ، أو فى مكان توهم أن يكون وجوده عن الله — تعالى — بوجود شئ آخر شاركه فى الوجود معه بكونه فعلا له تعالى ، وكونه عند صدوره عن الفاعل ذاتا واحدة(١)،" وبمثل هذا أيضا قال المؤيد فى الدين (٢)، ومؤلف رسالة الأصول والأحكام (٣)، وصاحب القصيدة الشافية(٤)، مما يشير إلى استمرار العقائد الفاطمية فى الإسماعيلية الطيبية التى يعتنق مبادئها طائفة البهرة اليوم بفرعيها السليمانى والدوادى ، ولدى الإسماعيلية النزارية أيضا(٥).

ومن هذه الزاوية يعارض الكرمانى السجستانى فى مذهبه الذى تبنى فيه القول بالواسطة بين الله تعالى والمبدع الأول ، وهو الأمر الأزلى السابق على المبدع الأول، وهو أيضا ما قال به صاحب القصيدة الصورية(٦)، مبينا ما فيه من الخطأ الشنيع طبقا للتعاليم الإسماعيلية الصحيحة ، فاعتقاده فى أن الأمر ليس بمؤيس " ينطوى فيه أن يكون لا من أيس له غيره ينجر فى الوجود فيما لم يزل مع المتعالى سبحانه ، وهو الشرك الخفى(٧)" . وذلك بأن مذهبه الذى اعتمد فيه القول بأن الأمر لا من أيس وبالتالى لا يكون مؤيسا أو مخلوقا لا يخلو : " إما أن يكون هو الله تعالى علوا كبيرا أو غيره ؛ إذ غيره قد أخرجه عن أن يكون مؤيس ، وبطل أن يكون هو الله تعالى وتكبر ،

---

(١) الحامدى ، كنز الولد ، ص ٦٢ .

(٢) انظر ، المجالس المؤيدية ، ص٢٠٠

(٣) انظر ، أبو المعالى حاتم بن عمران بن زهرة ، رسالة الأصول والأحكام ١٢/ ١٠٩ " خمس رسائل إسماعيلية ص ١٠١ .

(٤) انظر القصيد الشافية ، تحقيق عارف تامر ، بيروت ، دار المشرق ، بدون تاريخ ، ص ٢ .

(5) See, Farhad Daftary, The Ismailis, p. 291 FF.

(٦) انظر ، محمد بن على بن حسن الصورى ، القصيدة الصورية ، تحقيق عارف تامر ، دمشق ، ١٩٥٥ ، ص ٢٨ .

(٧) الكرمانى ، الرسالة المضيئة ، ص ٤٩ .

فببطلان كونه هو الله ثبت أنه غير الله ، وإذ كان لا من أيس غير الله ، ولم يكن قد تقدمه فأيسه وأحدثه فقد ثبت له غيره فيما لم يزل ، إذ رغم أنه ليس بمؤيس ، ولما لم يكن مؤيس هو المويس بل غيره ، وليس بين المؤيس والمؤيس الذى هو ذات الأيس وعين الإبداع ... ما فى الإمكان تصوره لامتناع وجود واختلال مسالك التوحيد، إذ لو كان فوجود ما زعم أنه ليس بمؤيس وهو فى ذاته ليس بمؤيس منجر مع ما هو مؤيس فيما لم يزل وذلك لا يثبته عقل... فإنه إن كان وجودهما منجرا معا لم يزل بطل المؤيس منهما أن يكون مؤيس ، وهو فى ذاته ليس بمؤيس وأن لا مؤيس منهما ، إن يكون لا مؤيسا بوجود ما يتقدم عليها الذى عنه يكون وجودهما على ما هما عليه من اختصاص كل منهما بما اختص به من كون المؤيس مؤيسا ولا من أيس لا مؤيس ومحال أن يصير المؤيس مؤيسا" ، وباستحالة ذلك يصير ما سماه لا من أيس ، الذى ذكره ، أنه ليس بمؤيس مؤيسا ضرورة[١]" .

فالعلة ، التى هى الأمر من الله ، عين المعلول الأول والموجود الأول ، وإذا كانت الكلمة هى العلة التى لم يوجد سواها عن الله ــ تعالى ــ كانت العلة هى المعلول ، وذات المعلول هى ذات العلة ، وذات العلة هى ذات المعلول[٢]. وإذا كان الكرمانى فى بعض كتبه قد ذهب إلى أن علة الشئ غير الشئ : " فى وجوده غير عين الشئ كما نرى عيانا أن علة وجود حركة الطاحونة غير الطاحونة ، وعلة وجود حركة أشخاص الحيوان غير الأشخاص ، إذ لو كانت ذواتها علة لحركتها لكانت أبدا متحركة لوجود ذواتها ، ولكانت حينئذ لم تكن علة بل كانت عين الشئ ، ولما كنا نراها باقية بعد الحركة لا تتحرك [٣]." فإنه يرى أن ذلك مختص بعالم الطبيعة المسبوقة

(١) السابق ، ص ٥٢ .

(٢) السابق .

(٣) المصابيح فى إثبات الإمامة ، تحقيق مصطفى غالب ، دار المنتظر ، بيروت ، ١٩٩٦ ، ص ٢٨ .

في الوجود ووجود الكثرة بالذوات ، وهو ، أي عالم الطبيعة ، على العكس من عالم العقل السابق في الوجود الذي ترتفع فيه الكثرة بالذات[1].

إن هناك اتجاهين أساسين في المذهب الإسماعيلي فيما يتعلق بالواسطة بين الله — تعالى — والعقل الأول : أحدهما يرى أن الأمر الأزلي هو الواسطة بين المبدع والمبدع نجد هذا لدى أبي عيسى المرشد ، والنسفي ، والسجستاني ، وابن زهرة . والثاني ينكر هذه الواسطة بينهما ، مقررا أن " الأمر هو العقل الأول والمبدع الأول والموجود الأول ، وأن عين العلة هي عين المعلول ، وكذلك عين المعلول هو عين العلة بلا واسطة بينهما ، مقررا أن أول ما أبدعه الله هو العقل الأول فحسب ، نجد هذا لدى الكرماني ، والمؤيد في الدين ، والحامدي على النحو الذي أشرنا إليه تفصيلا فيما سبق ، ولعلنا ندرك الاختلافات بين دعاة المذهب الإسماعيلي على الرغم من تأكيدهم على أن معارفهم مأخوذة عن الإمام المعصوم . ولا نعدم لديهم جميعا الاستشهاد بذات الآيات القرآنية التي تشير إلى الأمر الإلهي نحو قوله — تعالى — :﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[2]، وقوله :﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾[3]،ولكن هذا الاستشهاد والتماس الدليل ، كما لاحظ كوربان ، القصد منه " تحقيق الانسجام بين المعنى الحرفي الظاهري للوحي(التنزيل) والمعنى الغنوصي للخلق(التأويل) في مرحلة ما قبل العصور الوسطى[4]، وهو أمر ثابت لدى الإسماعيلية منذ البدايات الأولى للمذهب ، وعلى نحو خاص في رسالة أم الكتاب [5]. وربما

(١) انظر ، الرسالة المضيئة ، ص ٥٥ .

(٢) يس ، ٨٢

(٣) القمر ، ٥٠

(4) See, Henry Corbin, Cyclical Time And Ismaili Gonnsis , p . 153.

(5) See, Pio Filippami Romconis , The Soteriological Cosmology Of Central Asiatic Ismailism In ' Ismaili Contributions " p . 105 .

كان هذا أكثر وضوحا فى المدرسة الفارسية منه فى مدرسة الشمال الأفريقى ، إذ أن تبنى الآراء الغنوصية والأفلاطونية المحدثة ، ربما يظهر فى هذه المدرسة إلا على يد القاضى النعمان فى رسالته الموسومة " بالرسالة المذهبة [١]" والتى تناول فيها على نحو مفصل العقائد الإسماعيلية بناء على أسس غنوصية وأفلاطونية محدثة[٢].

وتتعدد المصادر الغنوصية القديمة التى تستمد منها الإسماعيلية هذه الأفكار التى تقوم بصياغتها فى قالب إسلامى، بواسطة استخدام آيات القرآن للتأكيد على صحتها، فهناك المصدر المصرى القديم الذى عبرت عنه مخطوطات المجموعة القبطية التى تم اكتشافها حديثا، فمن الله بذاته ولذاته ومن ذاته صدرت الكلمة التى هى الواسطة فى خلق العالم ، وهذه الكلمة تنطوى على قدرة الخلق كما تحتوى على الحكمة وبها خلق الله الأكوان جميعا ، ثم تناثرت منها قطرات أنشأت الحكمة وأسست العلم ، وصارت هى الوعى الأسمى فى الإنسان وفى الأكوان[٣]، فلقد انتشر وذاع فى عقيدة منفيس ما يعرف بلاهوت الكلمة ، وأن كل شئ صار بواسطتها ، وهى منبثقة فى الأزل عن الله[٤]، فهى كلمة رب كل شئ فهو الموجد لها ، فالله الموجد لها ، وهى الحاكم المطلق على كافة المخلوقات[٥]. ومثل ذلك نجده أيضا فى الديانة السومرية ، فالإنسان خلق من طين بقوة الكلمة الإلهية على يد " مردوخ " ابن الإله البكر أو الكلمة[٦]، وفى الهندوسية حيث عبرت هذه الديانة عن الواسطة بين الله والعالم بالكلمة التى ينظر إليها على أنها الإله

(1) See, Farhad Daftary ,The Ismailis , p . 245 .

(٢) انظر ، القاضى النعمان ، " الرسالة المذهبة " فى " خمس رسائل إسماعيلية ، تحقيق عارف تامر ، سوريا ١٩٥٥ ، ص ٦٠

(3) See,, Nimian Smart, The World's Religion, p. 200.

(4) Ibid.P 200

(5) Ibid, pp. 202 – 203.

(6) Ibid,p 115

الثانى المبدع للكون والإنسان والملئ بالقدرة والطاقة اللا متناهيتان . ولدى فيلو اليهودى فإن الواسطة بين الله [١]، العقل الخالص ، والإنسان ضرورية ومهمة ، وهى ما يعبر عنه بالكلمة أو اللوجوس التى توصف بأنها قانون العالم وحاكم الكون، وهى ليست أداة العالم الإلهى فقط ، بل هى ابن الإله الأصغر [٢]، وهذا المفهوم سوف يتطور على يد جودا هاليفى Judah Halevi الذى يستخدم الكلمة بمعنى الفعل الإلهى أو الأمر الإلهى أو الإرادة الإلهية ، متأثرا فى ذلك فيما يرى بعض الباحثين بالغنوص الإسماعيلى[٣].

وهو أمر يشير إلى التأثير المتبادل بين الغنوصيات المتعددة فى الديانات السماوية. ومثل ذلك نجده أيضا فى المسيحية ، إذ الكلمة هى الحاكم للكون والخالق له والوسيط بينه وبين الله[٤]. فموقف الإسماعيلية من الأمر باعتباره الواسطة بين الله والعالم ، سواء أكان الأمر أزليا سابقا على العقل كما هو الحال لدى أبى عيسى المرشد والنسفى والسجستانى أو كان الأمر هو العقل الأول كما هو الحال لدى الكرمانى والحامدى ، ولا يكاد يختلف عما قالت به ديانات الأسرار القديمة سوى أن الإسماعيلية حاولوا وضع الأسرار فى قالب إسلامى بصياغتها من التحوير قليلا كان أم كثيرا ، فى إطار الآيات القرآنية بعد تأويلها باطنيا وغنوصيا .

* * *

(1) See, Jhan Brackingtan , Hindusim And Christianity , Macmillan Co , 1992 , p. 46 pp .
(2) See,Colette Sirat , Ahistory Of Jewish Philosophy In The Middleages , Cambridg University Press , 1995 , p . 8.
(3) Ibid , p . 255.
(4) .See, Niinian Smart , Warld's Religion , p . 227 .

العقل الأول

يأخذ المبدع الأول أو العقل الأول مكانة متميزة فى الأفلاطونية المحدثة ، سواء كان المبدع الأول بعينه الأمر أو كان الأمر سابقا عليه ، باعتباره محورا مركزيا يدور حوله الغنوص الإسماعيلى من جهة ، وباعتباره سرا لا يجوز البوح به إلاّ لأهل الدعوة ، وهذا ما صرح به الحامدى قائلا : " اعلم أن هذا الباب يعّد إثبات توحيد المتعالى سبحانه من أشرف الأبواب المذكورة ، وفيه من الأسرار التى رمزت بها الحدود تلويحا لا تصريحا ؛ لأنه المبدأ الأول الذى تعرف به الأصول والفروع والفصول ووالفوا بين ذلك حتى لا يقع علم الكيفيات واللميات فى أيدى الجهلة الغفلة من فسقة الجن والأنس ... ولا يظهرن شيئا من ذلك إلاّ وحيا من لسان إلى أذن بعد قبض العهود المؤكدة[1].

ولقد تم الإبداع أو الانبعاث عن طريق الكلمة الإلهية أو الأمر الإلهى " كن"، وبواسطة " الكاف" "والنون" أبدع العالمين العلوى أو السفلى ، ولقد تمثل هذا فى الأدبيات الإسماعيلية الأولى من خلال "كونى قدر " باعتبارها الأصلين الذين صدر عنهما العالم ، أحدهما مذكر والآخر مؤنث ، ولقد أبدع "كونى" أولا وعنه وبواسطة الأمر الإلهى أبدعت" قدر " ثانيا[2]، فالعقل كما سوف نرى فى الإسماعيلية الفاطمية والمستعلية والنزارية ، هو المبدع الأول أو المبعث الأول أو السابق أو القلم ، والنفس هى المبدع الثانى أو التالى أو اللوح . هذه الأدبيات الإسماعيلية المتأثرة بالغنوص الفارسى تستمر فيما بعد فى المراحل التالية لتطور المذهب الإسماعيلى لتصل إلى أوج ازدهارها فى

(١) انظر، الحامدى كنز الولد ، ص ٣٢ .

(٢) انظر ، ص من هذا البحث.

القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى محتفظة بطابعها الأفلاطونى المحدث بما يكتنفه من غنوصيات شرقية تلائم الفكر الدينى الإسماعيلي ملائمة كبيرة .

إن العقل أول الموجودات المبدعة عن البارئ – تعالى – فهو ، كما يقول السجستانى أول خلق ظهر من أمر الله تعالى ، وسمى العقل لأنه لما تجرد عن سمات المربوبين ، وتعرى عن صفات المخلوقين ، وذلك أمجد تسبيح وأنزه معرفة وأقدس علم. " [1]

وقد يطلق على العقل القلم "؛ لأن بالقلم تظهر نقوش الخلقة من الابتداء إلى الانتهاء ، ومن العقل ينفطر التأييد فى النفوس الذكية ، ومن القلم تنفطر الحروف الجامعة للكلام " [2].

ويقال له أيضا العرش ومفهومه " أن إقرار معرفة التوحيد هو ما يقرر فى العقل من الإثبات والنفى ، وبالعقل تعرف جلالة الله وعظمته عن سمات البرية ، وكذلك العرش هو مقر لمن جلس عليه ، وبجلوسه عليه تعرف جلالته عمن هو منحط دونه" [3].

ويطلق على العقل – ثالثا – اسم الأول ، ومعناه " أن الأولية التى ظهرت منها المخلوقات ، يعنى كل أيس هو مطبوع عليه غيره فى إظهار قوته التى من اجلها " أيس " ذلك الشئ ، فالعقل حكم" به وإستجنه ، ولم يسر للخليقة إبقاء محاط الأيسات على القوة المستودعة فيها" [4].

والعقل أيضا قد يسمى " بالسابق " ، ومضمونه " أن العقل أسبق لقبول آثار الكلمة قبل سائر الحدود ، لقربه منها واتحاد مابه ، وهى العلم والأمر

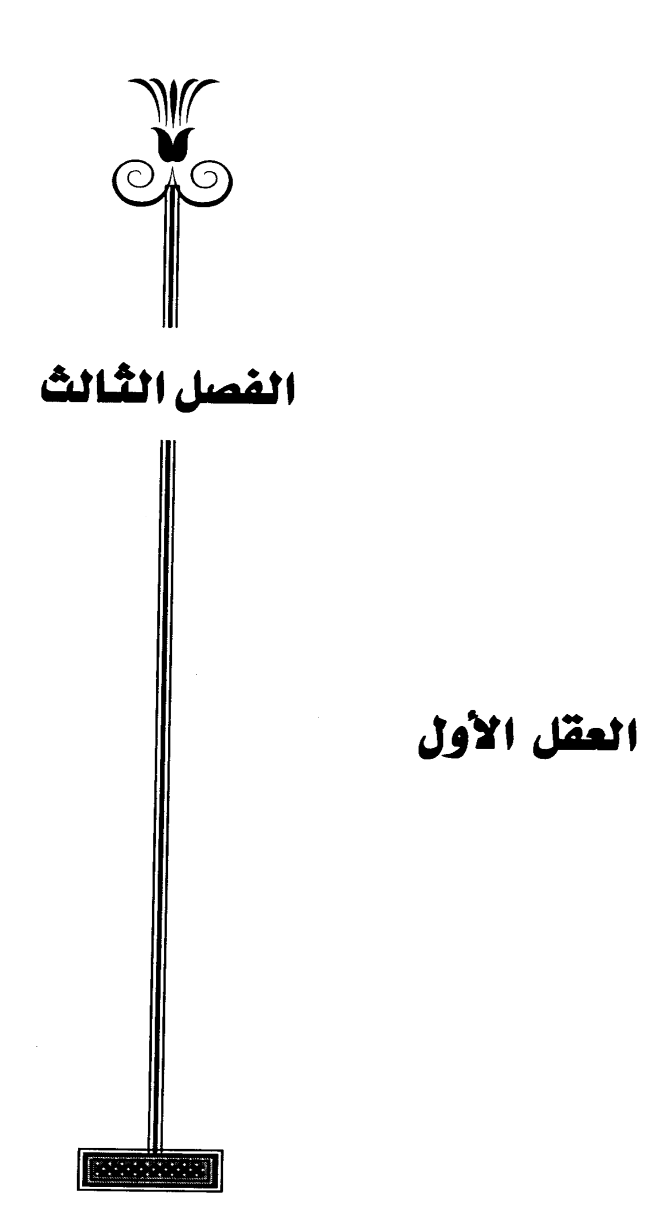
---

(١) تحفة المستجيبين ، ص ١٤٨ .

(٢) السابق .

(٣) السابق .

(٤) السابق.



الفصل الثالث

العقل الأول

اللذين هما بمعنى واحد، قد يجوز أن العقل فعله سبق قوته ولم توجد هذه الفضيلة في " أيس" سواه ، لأن جميع الحدود من دونه قواتهم سابقة أفعالهم ، وهذه الفضيلة للعقل خاصة ، ليكون بها تاما كاملا ، إذ أن من سبقت قوته فعله لا يكمل إلا بخروجه من حد القوة إلى حد الفعل "(١).

وقد يكون العقل بمعنى القضاء ، فبه " تقضى النفس إدراك المعلومات ، والظفر بالمطلوبات ، ويجوز على أن العقل هو قضاء الله عز وجل بين خلقه(٢)."

وقد يطلق على العقل الهيولى ، ومعناه " أن بالعقل قوام ما ينبجس من الصور المستفادة ، كما أن الهيولى هي قوام الصورة المستفادة من الطبيعة (٣)" .

والعقل بمعنى الشمس ، ذلك أن بالعقل " تبصر الحقائق ، وتقف على علم المشكلات، كما أن بالشمس تبصر الصور والألوان (٤)".وبيّن أن هناك مصدرا قرآنيا استخدمه السجستاني عند حديثه عن الأسماء التي تطلق على العقل مثل الكرسي والقلم والقضاء والشمس ، فمن الجلّي أن هذه المصطلحات تم تبينها واعتمادها من الأصول العقيدية ، على حين أن البعض الآخر من المفاهيم ليس كذلك(٥)، وهذه المصطلحات بعينها ـ الأول ، والسابق والعقل ، والقلم ، والقضاء ـ تعثر على مفاهيمها الأساسية عند النسفي صاحب المحصول (٦)الذي يعد أول من وضع الأسس الأفلاطونية

---

(١) السابق ، ص ١٤٩.

(٢) السابق .

(٣) السابق .

(٤) السابق .

(5) See, Paul Walker , Early Philosophical Shiism , p . 91.

(٦) انظر ، الداعي القرمطي عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٢٠ .

المحدثة للفلسفة الإسماعيلية فى القرن الرابع الهجرى . وهى بعينها التسميات التى نلحظ تداولها بعد ذلك فى الخطاب بالغنوص الإسماعيلى عبر تاريخه الطويل إذ نعثر عليها لدى أخوان الصفا[١]، والكرمانى[٢]، والحارث اليمانى[٣]،وشهاب الدين أبو فراس[٤]، وابن حنظلة المحفوظى[٥]، والمؤيد فالله[٦]، والحامدى[٧]، ونجد ذلك أيضا لدى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة فى الإسلام أمثال الفارابى وابن سينا.

إن العقل الأول موجود عن الله — تعالى — بوساطة الإبداع[٨]الذى تم عن طريق الكلمة الإلهية ، لا عن الفيض — كما ذهب الفلاسفة — وهذه نتيجة ضرورية للقول بنفى الصفات عن الله — تعالى — والتفسير الغنوصى الخاص لليس كمثله شئ ولا من جنسه شئ ، إذ أن القول بالفيض يؤدى إلى التكثر فى ذات الله — تعالى — بكونها من شيئين : " إننا ان اعتقدنا أن وجود الموجودات هو عن المتعالى عن الصفات سبحانه ، على سبيل الفيض لا على سبيل الإبداع ، كنا قد تصورنا أنفسنا من وجوده بما لا يطابق عليه عينه وحقه لما يلزم ، ويجب به من وجود ما يعلل المتعالى عن الصفات سبحانه ما وجوده محال : وذلك أن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه يفيض ومشاركا له ومناسبا ، ويكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما يفيض منه الفيض ، بكونه ذات الفيض ، إذ ما يفيض منه الفيض فيه من

(١) انظر ، جامعة الجامعة ، ص ٦٧ .

(٢) انظر ، راحة العقل ، ص ١٥٧ .

(٣) انظر ، الأنوار اللطيفة ، ص ٨٥ .

(٤) انظر ، مطالع الشموس فى معرفة النفوس ، ص ٢٠ .

(٥) انظر ، ضياء الحلوم ومصباح العلوم ، ص ٨٣ .

(٦) انظر المجالس المؤيدية ، ١ / ١٠٩ .

(٧) انظر ، كنز الولد ، ص ٧٠ .

(٨) انظر ، السجستانى ، الافتخار ، ص ٩٩ .

طبيعة الفيض مثل ما فى الفيض من طبيعته ، ولا فرق بينهما من هذه الجهة... فيصير الذى منه يفيض متكثرا بما يشاركه فيه الفيض وما يختص به هو مما يشاركه فتكون ذاته من شيئين : شئ شاركا فيه فلم يتبيانا فيه ، وشئ وقع به التباين بينهما ، وحملت الغيرية التى لولاها لما أمكن أن يقال ذاك غير هذا ... وإذا بطل أن يكون من شيئين بطل أن يكون ما وجد عنه فيضا" [1].

بالإضافة إلى ذلك ، فإن من أوليات العقل أن الشئ كلما أبسط كان أشرف،" والفيض أبسط من الذى فاض منه بكونه شيئا واحدا ، وكون الذى فاض منه شيئين بأحدهما يشارك الفيض وبالآخر يختص فيباينه ، وإذا كان كونه فيضا موجبا أن يكون هو أشرف من الذى فاض منه الذى هو المتعالى عن الصفات، سبحانه، فأى محال أعظم من اعتقاد شئ هو بالضد مما عليه أمره[2]،" كذلك فإن الفيض لا يكون إلا عن تمامية ذات ما يفيض منه ، والمتعالى سبحانه قد تسبح عن أن يكون تماما أو تاما ، فيقع الاشتراك به بينه وبين غيره فى معنى من المعانى ، فيلزم من ذلك وجود ما عنه تكون هويته ، إذ التمام مشارك للتام والتام مشارك للتمام ومناسب ،والمناسبة والمشاركة بين شيئين يقتضيان ما يتقدم عليهما، ولو كان للمتعالى — سبحانه — مشاركة مع غيره فى شئ من الأشياء أو مناسبة لاقتضى ما يتقدم عليهما... فتؤدى الحال فى ذلك الى أمر نهايته يوجب إلا توجد الموجودات ؛ فلما كان هذا باطلا محالا بطل ان يكون الموجود عن المتعالى فيضا"[3].

---

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٧١ .

(٢) السابق ، ص ١٧٢ .

(٣) السابق ، ص ١٧٤

والقول بان العقل الأول فيض يوجب"أن تكون العقول الخارجة عنه من القوة الى الفعل فى دار الطبيعة ، التى هى عقول النطقاء والأسس والأئمة من جنس العقل الأول و مشاكلة فى قيمها بالفعل ونيلها التمامية ... ولما كانت العقول فى دار الطبيعة الخارجة إلى الفعل التى هى عقول الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، لا تستحق ان يقال عليها بأنها متعالية عن الصفات والإضافات ...وهو الموصوفة بالقصور عن الأنباء عن الله سبحانه بما يستحقه ، وهى المسبحة للمتعالى بنفى الصفات، كان من ذلك الحكم بأن العقل الأول مثل هذه العقول فى عجزها عن تناول المتعالى سبحانه بصفة موجودة فى إبداعه ... إذا كان العقل الأول بهذه الصفة ، وقد جمع ذاته عن ذلك لعجزه تعالى الله وتكبر ... فقد بطل أن يكون ما وجد عن المتعالى فيضا"[١] .

وبالجملة فإن ما وجد عن الله — تعالى — ليس بفيض بل إبداع ، "وهو الإبداع الذى وجوده لا من شئ، والموجود الأول الذى وجوده لا من مادة ، والشئ الأول الذى أن طلبت إحاطة بكيفية وجوده لن تنال بكونها محجوبة عن العقول بوقوعها تحتها وتعاليها ، أعنى الكيفية فى وجودها عليها"[٢]، فالإبداع هو الموجود الأول " لا من شئ تقدمه من جنسه ، ونهاية إحاطة العقول انتهاؤه فيها الى هذا الموجود الأول، لزم الوقوف عند هذا الحد ، والإقرار بالعجز عما سواه مما هو خارج منه"[٣] ، ومثل هذا الموقف نجده لدى الداعى القرمطى عبدان[٤]، والحارث اليمانى[٥]، وشهاب الدين أبو

(١) السابق .

(٢) السابق .

(٣) الكرمانى ، الرسالة الموسومة بخزائن الأدلة ، ص ١٨٩ ، وقارن ، راحة العقل ، ص ١٧٥

(٤) انظر ، شجرة اليقين ، ص ١٢١

(٥) انظر ، الأنوار اللطيفة ، ص ٨٥

فراس[١]، ولدى صاحب الشافية[٢]. وبذا يختلفون عن أخوان الصفاء الـذين ذهبوا الى أن العقل الأول قد وجد بواسطة الفـيض[٣]، وان كـانوا أحيانـا يستخدمون لفظ الإبداع مثل الإسماعيلية تماما[٤]. والحـق أن التفرقـة بـين الإبداع والفيض تفرقة شكلية الى حد بعيد عند الكرماني؛ فـالقراءة العميقـة لبنية المصطلحين معا تشير الى أن لا فرق بينهما في المبنى والمضـمون ، فكلاهما يستخدمان بمعنى واحد ، بل ان الكرماني نفسه يستخدم في بعـض الأحيان مصطلح الفيض والفيوضات[٥].

ويبدوا أن أفلوطين كان المصدر الأساسي لهذه الفكـرة عنـد متكلمـي الإسماعيلية، فان إنتاج العقل الأول يتم بواسطة الفيض الأزلي عن الواحد لا ينفصل كلية عنه[٦]، ويقوم الفيض على أساس ان كل مبدأ ينـتج المسـتوى الأدنى منه في الوجود، ونظام الوجود أبدي ، ولم يوجد العالم المحسوس في زمان محدد ، ولكنه تولد منذ الأزل ، فهو موجود ، وجزئياته هي التي تفنى لكي يحل محلها أخرى تأتي إلى الوجود[٧]، هذا الإبداع ناتج عـن أمـرين: أحدهما تفكير الله في ذاته . والثاني كماله[٨]. إن تأمل الله لذاته وتعقلـه لهـا وإدراكه لكماله، ينتج عنه شعاع من نور ينتشر في كل مكان مفيضا على ما حوله دون ان يؤدي الى نقص فيه، اما الموجودات المنبثقة عنه فهي تختلف من حيث الوجود والتمام[٩]، وإذا كان المبدأ الأول تام وكامل"فهو دائما يلد ،

(١) انظر ، مطالع الشموس ، ص١٢٧

(٢) انظر ، القصيدة الشافية ، ص٢

(٣) انظر ، رسائل أخوان الصفاء ، ٣ / ١٨٥ .

(٤) السابق ، ٣/ ٢٠١

(٥) انظر ، راحة العقل ، ص٢١٥

(6) See, Imile Berhier , The Philosophy Of Plotinus ,P46

(7) See, Armstrong ,Plotinus, P 53

(8) See, D. J. Omeara , Plotinus P , 60 , Imile Berhier , The Philosophy Of Plotinus , P 46

(9) See, D .j . Omeara , Plotinus , P ,60 ,Armstrong , Plotinus , P 33

إن الواحد إنما هو الأشياء كلها ، ثم أنه ليس شيئا من الأشياء، فإن اصل الأشياء كلها ليس بالأشياء كلها، بل ان هذه الأشياء كلها بما هو عليه في الملأ الأعلى أو بالأحرى أنها لديه ولما تكن ...ولأنه كان كذلك انبعثت منه الأشياء كلها[1].

والسبب في ذلك أن الكمال منتج دائما وخلاق بالضرورة؛ ذلك لان الواحد ما دام كاملا، فانه لا يسعى وراء شئ ولا يملك شيئا فانه يفيض ، وهو فيضانه الذى يبدع شيئا يختلف عنه[2]. وهو أمر يلح عليه أفلوطين كثيرا في تاسوعاته ، فالكمال يؤدى دائما إلى الإنتاج والولادة :" هذا وأن كان بعد الأول شئ يختلف عنه، فليس هذا الشئ بسيطا إذن : إنما يكون واحدا ذا كثرة فمن أين ينبعث ؟ من الأول . ذلك لأنه لم يكن وليد الاتفاق والمصادفة ، وإلا لما كان ذلك أصل الأشياء كلها ، وكيف ينبعث من الأول إذن ؟ إن كان الأول كاملا ، وأكمل من الأشياء كلها، وكان هو القدرة الأولى ، وجب أن يكون الأقوى بين الحقائق القديرة الأخرى على قدر ما تكون قديرة أن تقلده في حوله وقدرته . فإن سائر الأشياء إذا أدركت كمالها ، نراها تلد ولا تطيق أن تبقى مع ذاتها في ذاتها ، بل إنها تحدث شيئا آخر [3] " .

هذه الولادة تتم لدى أفلوطين عن طريق الضرورة الأتوماتيكية ، فليس للواحد إرادة حرة فيما ينتج عنه، بل إنتاجه ضرورى :" ولا يصدق ... على ما يكون صاحب إرادة ، بل على الأشياء التى تنشأ بدون إرادة، وحتى على ما لا نفس له : فإنه يعطى من ذاته قدر استطاعته : فالنار تسخن مثلا ، والثلج يبرد ، والدواء يفعل في غيره أفعاله ... فالأشياء كلها تقلد الأصلى في

(1) See, Plotinus ,V ,11 , 5
(2) See, Plotinus , The Enneads , v ,2 ,1 ,Omeara , Plotinus P 69
(3) Ibid , v , 7 , And CF, Armstrong , Plotinus , p . 33 .

قدرته تحقيقا للدوام والجودة. فكيف يبقى فى ذاته ما كـان هـو الأكمـل ، وهو الجود الأول ، فكأنه يبخل بذاته أو أصابه العجز وهـو القـدرة علـى كل شئ ؟ ثم كيف يكون هو الأصل بعد ذلك ؟ لابد من أن ينشأ منـه شـئ إذن"[١].

وينتج الأول أول موجوداته بوساطة التأمل ، فالواحد يتأمل ذاته ويتعقلها ويدرك كمالها ، فينشأ من ذلك شعاع من نور ينتشر فى كل مكان ، فيفـيض على ما حوله دون أن يشوبه نقص أو تحديد ، والموجودات المنبثقـة عـن الواحد تختلف من حيث الكمال والتمام على أساس قربهـا مـن الواحـد أو ابتعادها عنه[٢]. وهذا الأصل من أهم أصول ومبادئ فلسفة أفلوطين ، إذ أنه يبين أن كل الموجودات تعتمد فى وجودها ونشاطها وقواهـا علـى تأملهـا ومشاهدتها ، هذا التأمل دائما يفيض ويولد النشاط والإنتاج[٣]، وهو المعتمـد الأساسى فى انبعاث العقل والنفس عن العقل، وهذه العملية لا تترك أى أثر على مصدر الإنتاج ، فليس هناك نشاط فى الواحد أو إرادة أو تخطيط ، بل هذا كله يتم عن طريق الإيجاب[٤]، وما ينشأ فى الكون إنما هو نتيجة للتأمل والمشاهدة التى " هى غاية أعمالنا كلها " [٥].

والطبيعة تنتج أفعالها عن طريق التأمل والمشاهدة وهما أمران لا يتمان للطبيعة بالتفكير والتروى :" إن لدى الطبيعة شيئا وما دام الأمر كذلك فإنهـا تفعل فعلها . فإن كيانها فيما هى عليه هو هو بأن تفعل فعلها ، وهى كـذلك

---

(1) See, Plotinus, The Enneads , v , 4 , 7 , d . j . o‘ mear , Plotinus , pp . . 68 , Imile Brehier , The Philosophy Of Plotinus , pp . 48 .

(2) See, Imile Berhier ،The Philosophy Of Plotinus, pp . 51 .

(3) See, Armstorng Plotinus, p .34

(4) Ibid , p . 33 .

(5) f, Plotinus , The Enneads , 111 , 8 , 4 .

بقدر ما إنها فاعلة ، ولكنها مشاهدة ومشاهد فى الآن نفسه ، إذ أنها معنى ، وما دامت مشاهدة ومشاهدا ومعنى؛ فإنها فاعلة بسبب ذلك من حيث إنها ذلك كله معا . وعليه فقد ثبت أن عمل الطبيعة هو مشاهدة ؛ ذلك لأنه مشـــاهدة أدركت كما لها وهى باقية مشاهدة لم تحدث شيئا يختلف عنها ، بـــل هـــى محدثة بكونها مشاهدة[1] وهى إذ تفعل بالمشاهدة فهى أيضا متولدة بواســطة المشاهدة [2]، ويصور أفلوطين ذلك فى لغة تشبيهية شعرية :" إن المتولدات هى مشاهداتى ، أنا الصامتة ، أشاهدها عملا بفطرتى وجبلتى فى صميمها ، واننى أميل طبعا إلى المشاهدة أنا التى نشأت من مشاهدة أيضا . هذا فضلا على أن الأصل المشاهد من هو الذى يحدث مشاهدة ، كما أن العالم بالهندسة يشاهد الأشكال فيصورها ، إلا اننى لا أصور أنا، بل أشاهد؛فتتكون الأجسام فى خطوطها كأنهار رواسب تساقطت عنى . أما الانفعال فانه يجرى علـــى مثلما يجرى على أمى ، وعلى الأمور التى ولدت منها ، وكل هذه الأمـــور منبعثة عن مشاهدة أيضا ، وقد ولدتنى وهى لا تعمل قط آنذاك ، غير أنهـــا معان اعظم منى ، وهى بذواتها ، تشاهد ذواتها ، فكانت نتيجة ذلـــك أننـــى ولدت [3]".

والطبيعة أيضا نتجت عما هو اكمل منها بالتأمل[4]، فما نسميه طبيعـــة نفس خرجت من نفس" متقدمة عليها واعظم منها حياة ، ثم أن لهذه الطبيعـــة الصامتة المخلدة إلى ذاتها مشاهدة لا تتجه بها إلى العالم الأعلى حتى ولا إلى العالم الأسفل، بل تبقى هذه المشاهدة حيثما هى فى مستواها وفيما هو كـــان شعور بذاتها . وهو إدراك وشعور بالذات يجعلها ترى ما يتأخر عنها بقـــدر ما فى وسعها . فما هى آنذاك إلا وقد خرجت بمشاهد بهى ظريـــف ، فـــلا تسعى قط إلى شئ ظريف [5]".

(1) Ibid , 111 , 8 , 3 .
(2) See, Armstrong, Plotinus, P . 55, D. J. 0meara , Plotinus , p . 76 .
(3) See, Plotinus , The Enneads , 111,8 , 4 .
(4) See, Armstrong , Plotinus , p . 52 .
(5) See, Plotinus , The Enneads , 111,8,4.

والأمر مثل ذلك فى النفس ، المتقدمة على الطبيعة بالذات ، فالأشـياء تتولد فيها عن طريق المشاهدة ، فهى تشاهد ، وتحدث باعتبارها مشاهدة كلها مشاهدات أخرى[١]:" إن كل شئ يتم فى النفس تحت جناح الصمت ، فليست فى حاجة إلى شئ يظهر لها أو إلى مشاهدة تأتيها من الخارج أو إلى عمل قط. إنها النفس وهى تشاهد . يحدث الأصل المشاهد فيما ما هو متأخر عنها ، مادام موجّها إلى الخارج ولو لم يكن فى مقام ما هو متقدم عليها . وجل ما يقال هو أنه مشاهدة تحدث مشاهدة ؛ لأنه ليس للمشاهدة حد لا ولا للمشاهدة ، وهذا ما يعلل عمل النفس ، كما أنه يعلل حضورها الشامل [٢] ."والنفس تتأمل وتشاهد لكى تنتج مثيلا ومشاهدا ، وهى عندما تفعل أو تنتج فإن ذلك بوساطة المبادئ البذرية الكامنة فيها :"إنه مادام الكيان للأمور الأولية قائما بالمشاهدة ، أصبحت الأمور الأخرى راغبة فى هذا الوضع حتما، ولا سيما أن الأصل هو الغاية للأشياء كلها . ثم إن الحيوان عندما يضع نتاجه ، إنما يفعل لأن البذرية الكامنة فى باطنة هى التى تدفعه إلى هذا الوضع ، وهذا الوضع مشاهدة بالقوة تسعى إلى أن تتحقق فعلا ، وهو مجهود يبذل لتكثر المثل والمشاهدات ، ولتمتلئ الأشياء كلها بالبنى المعنوية فتغدو المشاهدة كأنها مكفولة أبدا ، فإن الإحداث إنما هو إيجاد مثال ، وهذا يعنى جعل الأشياء كلها مفعمة بالمشاهدة [٣]".

وهذه التأملات التى تنتج الأشياء متفاوتة ؛ إذ ترتفع قدرا بارتفاعها من الطبيعة إلى النفس ثم من النفس إلى العقل[٤]الذى يعد هو بدوره ــ أيضا ــ ناتجا عن التأمل[٥]، وليس بأصل للأشياء ، بل من شئ آخر غيره يكون بذاته

(1) See, D .J, Omeara , Plotinus , p . 77 .
(2) See, Plotinus , The Enneads , 111, 8, 5 .
(3) Ibid , 111, 8, 7 .
(4) Ibid , 111, 8, 8, Armstrong , Plotinus , p . 70, Imile Brehier, The Philosophy Of Plotinus p,130
(5) See, Plotinus , The Enneads , 111 , 8 , 8 .

"أصل التساوق وأصل الحياة وأصل الروح والأشياء كلها . فليست الأشياء كلها هى الأصل ، بل من الأصل تخرج الأشياء كلها . أما الأصل فليس العالم كله ولا شيئا من العالم، وإلا لما خرجت الأشياء منه ، ولكان ذا كثرة ، لا أصلا لكثرة ؛ ذلك لأنه مادام الحادث موجودا أبدا فمحدثه أشدّ منه بساطة فإذا كان هو للروح علة وجوده ، وجب أن يغدو أشد من الروح بساطة[١]".

هذا الواحد الذى تنتج عنه الأشياء " قوة الأشياء كلها ، وفى بطلان هذه القوة بطلان الأمور كافة ! فما من شئ ولا روح يكون حياة أولى ولا حياة قط ! إذ أن ما هو فوق الحياة إنما هو سبب الحياة . والحياة فعلا مع كونها الأشياء كلها ، وليست هى الأولى ، بل تكاد تفيض فيضا مثلما يخرج الماء من نبعه ، تصوّر نبعا لا أصل له يأخذ عنه إذا . فإنه يتدفق كله فى أنهار ، ولا تنفذ الأنهار ماءه بل يبقى ساكنا على[٢]حاله" فالفيض — إذن — يعتمد على تفكير الخير فى ذاته وكماله وبساطته [٣]، فالله هو الخير الذى يعلو على كل فهم وادراك ووصف ، وهو البسيط التام الكامل بل فوق التمام والكمال ، فهو مصدر الأشياء كلها ، وأن لم يكن منها[٤]، مكتف بذاته لا يحتاج إلى غيره بينما يبقى الكل فى احتياج إليه ، وهى يبقى فى ذاته فى كماله الثابت غير المتحرك ، ولا يؤثر بنشاطه على ما هو أدنى منه . وهنا يتم التمييز بين مرحلتين فى الفيض الأزلى : الأولى التى ينبثق فيها من الواحد طاقة غير محددة ، كما لو كان بصرا لا يستطيع الرؤية عن بعد . والثانية هى التى تستدير فيها هذه الطاقة متجهة إلى الواحد متأملة له ، وتأخذ شكلا وجوهرا ، وينفخ فيها فتصبح عقلا ووجودا [٥].

---

(1) Ibid , 111 , 8 , 9 .
(2)Ibid , 111 , 8 , 10 .
(3) See, Armstrong , Plotinus , p . 34 .
(4) See, Imile Brehier , The Philosophy Of Plotinus , p . 160 .
(5) See, Armstrong , Plotinus , p . 52 .

وربما كان المصدر الأساسى لفكرة الفيض عند أفلوطين الرواقية المتأخرة فى مذهبها فى انبثاق العقل عن الله المطلق على أساس أنه شعاع من نور ينبثق عنه كما ينبثق بوساطة الضرورة الحرارة من الشمس أو النار أو البرودة من الثلج، وربما كان أيضا متأثرا بفكرة أن الكمال لابد أن يكون منتجا على الدوام بأفلاطون فى محاورته " طيماوس "[1] . وفى هذا كله لا يغيب المصدر الغنوصى الشرقى المفعم بالروحانية التى تكاد تكون السمة الأساسية المميزة للعالم العلوى لدى أفلوطين[2].

ولكن هل ظهر عالم الإبداع أو العالم الروحانى دفعة واحدة ثم انفرد العقل الأول منها بالأولوية والأسبقية ، أم أنه ظهر بترتيب خاص : العقل والنفس والطبيعة فى الشكل الأفلاطونى المحدث التى صيغت فيه المعتقدات الإسماعيلية ؟

إن أخوان الصفا يرون أن العقل أول موجود فاض من وجود البارئ ، يقول الأخوان :" العقل هو أول موجود أوجده البارئ ــ تعالى ــ وإبدعه من غير واسطة ، ثم أوجد النفس بواسطة العقل ، ثم أوجد الهيولى وذلك أن العقل جوهر روحانى فاض من البارئ عز وجل وهو باق تام كامل ، والنفس جوهرة روحانية فاضت من العقل ، وهى باقية تامة غير كاملة ، والهيولى الأولى جوهر روحانى فاض من النفس ، وهو باق غير تام ولا كامل[3]." ونجد مثل ذلك أيضا لدى النسفى[4]، والكرمانى[5]، والمؤيد[6]،

(1) Ibid , pp . 33 – 34 .

(٢) انظر ، منوسمرتى ، ترجمة احسان حقى ، دار اليقظة العربية ، بدون تاريخ ، ص ١٠ .

(٣) رسائل أخوان الصفاء ١٧٨/٣ ، و قارن ، جامعة الجامعة ، ص ٩٦

(٤) انظر ، الداعى القرمطى عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٢١

(٥) انظر ، راحة العقل ، ص ٢٨٢

(٦) انظر ، المجالس المؤيدية ١/ ١٠٩

والشيخ حسن المعدل[١]، وصاحب القصيدة الشافية[٢]،ولكن الحامدى يخـالف ذلك مخالفة تامة ؛ إذ يذهب إلى أن عالم الإبداع قد ظهر دفعـة واحـدة" إن وجود عالم الإبداع ظهر دفعة واحدة عن المبدع الحق تعالى لا من شئ ، أى من مادة تقدمت عليه . ولا بشئ أى لا بآلة استعان عليه . ولا فى شـئ أى فى مكان طبيعى فيكون لها مستقرا . ولا مع شئ أى لا مع غيـره يشـاكله ويساويه ، ولا مثل شئ أى مثل معلوم كان له نظير فيه . ولا لشـئ أى لا لحاجة فى زيادة ولا نقصان فى ملكه ومشيئته[٣]." ونفس الموقف نعثر عليه لدى الحسين بن على بن الوليد[٤]. والحق أنه لا تخالف بين هاتين الوجهتين ، ذلك أن متكلمى الإسماعيلية ــ كما سوف نرى فيما بعد ــ يذهبون إلـى أن العقل الأول قد أوجد الله فيه جميع الأشياء إذ بذر فى العقل كلية الأشـياء[٥]، وهو أمر لا نعدم أصوله فى المبادئ البذرية عند أفلوطين[٦]، فالخلاف لفظى بين الطرفين يعود إلى طريقة التعبير التى اتخذها كل واحد منهم فـى بيـان الصلة بين الله وعالم والإبداع .

لقد دشن النسفى صاحب المحصول المعالم الأساسية لنظرية العقل[٧]عند الإسماعيلية فالعقل تام وكامل وأزلى بالإضافة إلى كونه أول المبدعات عـن البارئ، وهو أمر يعكس تأثره البالغ بالأفلاطونية المحدثة الذى يعد النسـفى أول مؤسس لها فى المذهب الإسماعيلى[٨]. تلك الأفكار التى سوف تتطـور

---

(١) انظر ، معرفة النفس الناطقة ، ص ١١٧

(٢) انظر ، ص ٢

(٣) انظر ، كنز الولد ، ص ٣٩ .

(٤) انظر ، رسالة المبدأ والمعاد ، ص ١٠٢ .

(٥) انظر ، شهاب الدين أبو فراس ، مطالع الشموس ، ص ٢٤ .

(6) See, The Enneads ,111,8,10.

(7) See, Paul w.Walker , "The Universal Soul And The Particular Soul In The Ismaili Neoptanism "In " Neoplotonism And Islamic Thought "Ed. Parviz Moredge , State University Of New York Press , 1992 , p . 151

(8) See, S.M Stern , Studies In Early Ismailism , p . 79 .

على نحو واسع فيما بعد لدى فلاسفة الإسماعيلية ، وعلى نحو خاص في المدرسة الفارسية الشرقية فى الفترة ما بين القرنين الرابع والخامس الهجريين ، والتى سوف تتبناها الدولة الفاطمية رسميا في عهد خليفة المعز [١].

إن الواحد عند النسفى قد أبدع الأشياء جميعها ، بالمعنى الخاص للإبداع عند الإسماعيلية ، الذى اشرنا إليه أنفا ، فهو" مبدع الشئ واللاشئ : العقلى ، والوهمى ، والفكرى ، والمنطقى ، أعنى ما هو واقع تحت هذه العناصر ، وما ليس بواقع تحتها[٢]". فالواحد" مبدع الاشياء لا من شئ فقط هو ، ولا شئ معه لم يزل . فإذا قلنا هو ولا شئ معه ، فقد نفينا الشئ واللاشئ، وصيرنا هما جميعا ، ونفينا كل صورة بسيطة ومركبة عن هويته ، وجعلنا كل شئ مما يقع عليه القول أول يقع عليه القول مبدعا معلولا بالحقيقة متناهيا ، وان اللاشئ هو بعد الشئ ؛ لأن حدوث اسمه إنما حدث عند ظهور الشئ"[٣].

ولقد أبدع العالم جملة واحدة :" إن البارى تعالى ابدع العالم دفعة واحدة؛ ولقد أبدع العقل جملة واحدة ، فبرز فيه بتقديره صور العالمين وما فيها ، من غير أن تكون تلك الصور يشار إليها بهوياتها عند العقل ، بل علم العقل واقع عليها ، وهى عنده معلومة إلا أن العقل قد تقدم عليها بالفعل ، وأما بالقوة فهو والصور جميعا معا[٤]. والمبدع الأول أزلى ،" ذلك أن العقل لما كانت علته وحدة البارى جل وعز ، والوحدة أزلية ، صار العقل أزليا[٥]. وتام لأن الإبداع من المبدع ، إذ بالإبداع التام لا يكون إلاّ تاما[٦].

(1) See, Farhad Daftary , The Ismailis , p . 240 .

(٢) الكرمانى ، الرياض ، ص ٢١٤ ، وقارن الداعى القرمطى عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٢٢

(٣) السابق ، ص ٢١٧ وقارن Ivanov ,Studies In Early Persion Ismailisn , P .150

(٤) السابق ، ص ٢٢١ ، وقارن الداعى القرمطى عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٢١

(٥) حميد الدين الكرمانى ، الرياض ، ص ٢٢١ .

(٦) انظر ، الداعى القرمطى عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٢١ .

وتأخذ نظرية العقل عند أبى يعقوب السجستانى الأفلاطونى المحدثة مكانة متميزة، إذ سوف يطور على نحو متنام تلك الآراء التى جاء بها النسفى صاحب "المحصول " والتى دافع عنها السجستانى دفاعا قويا فى كتابه " النصرة " فى مواجهة الرازى صاحب " الإصلاح " الذى هاجم كثيرا من الآراء التى قال بها النسفى فى النفس والعقل والتوحيد .

ولكى نفهم على نحو دقيق مذهب السجستانى فى العقل ، لابد أن ننظر من الناحية الظاهرية من زاويتين مختلفتين . إحداهما ، " العقل " على اعتبار كونه الموجود الأول المطلق التام الأزلى " المبدع الأول " الذى حول كل الموجودات فى العالم الروحانى والعالم المادى فى جوهره . ومن هذه الزاوية فإن السجستانى يعد أفلاطونيا محدثا أصيلا ، إذ نجد معظم التعاليم الأفلاطونية الممتزجة بالغنوصية الشرقية مبثوثة فى معظم كتاباته . والثانية ، العقل الفردى الجزئى المتمثل فى الوجود البشرى فيما يتعلق بكيفية تحصيله للمعارف العقلية، وبصفة خاصة المعرفة النبوية ، وهذا يقتضى بطبيعته أن نغير وضع المسألة من مجرد المعرفة إلى موضوع النبوة[١].

وهنا نجد تعارضا حقيقيا بين النظرية الأفلاطونية المحدثة وما تمليه من متطلبات فيما يتصل بالعقل الكلى وعلاقة ذلك كله بالفكر النظرى الفردى[٢]، ومفهوم النبوة فى الإسلام باعتبارها مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة ، ويبدو أن حل هذه المسألة المقبول لدى السجستانى يتمثل فى القول بأن عقل النبى لا يشبه عقل غيره من الناس ، فالفارق كبير جدا بين النبى والفيلسوف ، ولا يمكن أن يكون الفيلسوف نبيا بحال ما[٣].

(١) انظر ، ابو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص ٤٣

(2) See,Paul w walker, Early Philosophical Shiism,p 88

(3) Ibid.

ونظرية العقل او السابق عند السجستانى أفلاطونية محدثة إلى حد بعيد ، وبصفة خاصة فى كتابه "الينابيع" الذى تناول فيه على نحو مباشر هذه المسألة ، فالعقل أول مبدع ، ذلك ان كل محيط يكون اشرف واسبق فى الوجود من المحاط به ، فإذا نظرت فى العقل "فوجدته جوهرا محيطا بالأشياء كلها ، فحكمت عليه بالسبق فى الوجود قبل كل محيط به ، ولو سبقه شئ من المحاطات العقلية بعد وجود العقل ، كانت تلك المحاطات مما يخرج عن إحاطة العقل قبل وجود العقل، و لا يمكن توهم شئ يمكن ان يحيط العقل به مرة، ومرة لا يحيط به ، ثم لا يخلو ذلك الوهم : أما ان يكون عقليا او غير عقلى ، فإن كان عقليا فقد أحاط العقل به ، وان كان غير عقلى بطل ان يدرك شئ موهوم لا من جهة العقل ؛ فإذن العقل لا يسبقه شئ من الوجود ، إذ هو المحيط غير محاط به : عقلى ووهمى وحسى" [١].

والزمان لا يتقدم العقل الأول ولا يكون معه دفعة واحدة ؛ إذ يلزم من ذلك أن الزمان ينال من الفضائل والأنوار المفاضة على العقل مثل ما يناله العقل فيكون تاما ، وذلك محال . وإن جاز القول أن العقل والزمان كانا معا فى دفعة واحدة فهما لا يخلوان من أن يكونا شيئين اثنين أو شيئا واحدا ، فإن كانا شيئا واحدا ؛ فلفظ الجمع لا يقع على الشئ الواحد من جهة الأسامى ؛ لأنه من المحال أن نقول إن الحجر كان مع الصخر ... وإن كان هما شيئين أثنين ، فالعقل لما أبدع عقل ذاته بغير زمان أو بزمان ، فإذا عقل ذاته بغير زمان فقد كان والزمان ، وليس وأن كان أنما عقل ذاته بزمان ، فالزمان متقدم عليه ، وما يتقدم العقل فليس هو الزمان بل الأزلى والأزلية[٢]".

(١) أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٢٣ ، وقارن الكرمانى ، الرياض ، ص .

(٢) الكرمانى ، الرياض ، ص ٩٨ ،٩٩.

ومما يدل على أولية العقل فى الإبداع أنه يشبه الواحد من الأعداد الذى يشبه شئ منها فرديا كان أم زوجيا ، بل الأعداد إنما تتكثر من الواحد وبالواحد ، " وكذلك العقل واحد ، وهو الذات لجميع المعقولات ثم تتكثر من الواحد وبالواحد ، وكذلك العقل واحد، وهو الذات لجميع المعقولات ، ثم تتكثر المعقولات من العقل وبالعقل .

وهكذا الكثرة العددية ترجع كلها إلى الواحد الجامع لأجزائها ... كل عدد إنما هو عدد واحد ، وإن كانت الكثرة فيه موجودة . كذلك جميع المعقولات ترجع كلها إلى معرفة عقلية واحدة ، فإذا كان العقل شبيه الواحد من هذه الجهات ، بل الواحد العددى إفاضة على الأعداد ، ثم وجدت الواحد علة الأعداد وأولها لم يسبقه شئ من الأعداد ، والأحرى الأولى أن يكون العقل أول المعلولات وعلة لم يسبقه شئ منها [١]". وبالجملة فالأمر الإلهى علة ظهور السابق أو العقل الأول ، الذى لم يسبقه فى فى الإبداع شئ ، بل على الأشياء كلها [٢]. وهو ذات الموقف الذى تبناه السجستانى فى " كشف المحجوب "[٣].

ولا يوجد قبل المبدع الأول شئ البته ؛ لأن العقل " هو شيئية الأشياء كلها ، وشيئية الأشياء كلها هو العقل . ولو جاز توهم شيئية قبل العقل، والعقل شيئية الأشياء كلها ، كان العقل إذن قبل ذاته ، والشئ لا يكون قبل ذاته ، فإذن توهم شيئية قبل العقل ممتنع[٤]". أيضا فإن معنى الشيئية " إنما إثبات لذات ما ، ثم وجدت الذوات إما محسوسة وإما معقولة . فشيئية المحسوسات ثباتها بالحس ، وما لم يشبه الحس فثباته فى العقل موهوم ،

---

(١) السجستانى ، الينابيع ، ص ٢٣ .

(٢) السابق .

(3) See, S.m. Stern, Studies In Early Ismamilism, p. 307.

(٤) أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٢٥ .

فشيئية المعقولات إذن بالعقل ، وما جاوز العقل فلا ثبات له البتة لا محسوسا ولا موهوما ، وما لا ثبات له محسوسا ولا موهوما ؛ فشيئيته إذن غير موجودة[1]".

والعقل الأول لا يبيد ولا يفسد ، آية ذلك أن كلّ ما يبيد إنما يدخل الفساد عليه ، إما من ذاته وإما من غيره . فالذى يدخل الفساد عليه من ذاته ، إنما يكون ذلك بالاستحالة ، والذى يدخل عليه الفساد من غيره فبالقوة والقهر . ثم نظرت بالعقل فلم أجد معه غيره ممن تكون قوته مكافية لقوته ، فيستحيل من ذاته إليه . ولا يوجد شئ غيره ممن له قوة تقهر العقل ، فيدخل عليه الفساد من قوته[2]." والحجة الثانية الدالة على أن العقل لا يبيد تأتى من فردية الأمر الإلهى" ، فإن أمر الله إنما هو جاء "كن" لم يزد عليه ، ولم ينقص منه ، ولا أتى منه أمر خلافة ، ثم كان بأمره الذى هو "كن " العقل الأول ؛ اسمه عقل فقط . فلو جاز دخول الفساد عليه ، كان بأمر آخر ، وهو أن يأمره فيقول " أفسد " ، والله نزه أمره عن التثنية[3]". وأخيرا فإن " الفساد كيفية ما ، والكيفيات إنما تدرك بجوهر العقل ، فإذا قلنا إن العقل يفسد ، فهى أى جوهر يثبت كيفية فساده ؟ فإذا قلنا فى عقل آخر ، ولا عقل غيره ، فإذا لا يثبت فى عقل آخر ، وإذا لم يكن عقل آخر ، فالفساد كيفية ، والكيفية إنما تدرك بجوهر العقل"[4].

والعقل ساكن على ما ينال من الفضائل والأنوار المفاضة عليه من علته غير طالب للزيادة ، لأن علته قد أفاضت عليه من الأنوار والضياء ما لا

---

(١) السابق .

(٢) السابق ، ص ٢٦

(٣) السابق .

(٤) السابق ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

يعرف زيادة عليه فيتحرك فى طلبها[١]." أيضا فإن كل شئ " متحرك إنمـــا تظهر حركته من أجل شئ ساكن ، ولا يسبق العقل شئ ، فيتوهم فى جوهره حركة بسكون الشئ الذى سبقه ، ولما لم يسبق العقل شئ، كان العقل ســاكنا غير متحرك ليدرك سكونه حركة كل متحرك طبيعى وروحانى"[٢].

ولا يجوز الاحتجاج هنا بأن العقل متحرك لطلب مبدعه ومحتاج إلى أن يدركه ، وإذا كان الأمر كذلك فلابد أن يكون العقل متحركا[٣]، لأنه إذا " كان العقل يتوهم درك المبدع ويحتاج إليه لم يكن عقلا إذ العقل يوجب دفع توهم درك المبدع ، والعقل لا يخالف جوهريته ، فإذن العقل لا يتوهم درك مــن أبدعه لعلمه بوحدته[٤]."والعقل الأول تام بالفعل والقوة ، فهو يشبه الواحد من الأعداد ، والواحد عدد تام بالقوة والفعل معا لم يكن فى عدد آخــر ككــون جميع الأعداد بعضها من بعض ، فإنه لا يمكن أن يسبق الواحد عدد ، يكون ذلك العدد سببا لظهور الواحد ، كما يكون سببا لظهور الاثنين ، وكما امتنع أن يسبق الواحد عدد يكون ظهور الواحد فيه ، امتنع أن يكون العقل من شئ بالقوة حتى ظهر بالفعل ، كما امتنع أن يسبق الواحد عدد يكون فيه الواحــد بالقوة، فإذن ظهور العقل التام بالقوة والفعل"[٥] .

كذلك فإن العقل لا يكتسب قوته وشرفه من غيره ، مثل الطبيعيــات ، حتى نزعم أنه يكون بالقوة ، فيكتسب من غيره شيئا يخرجه من القوة إلــى الفعل ، فإذا امتنع ذلك كان العقل تاما [٦]بالقوة وبالفعل . وهو يقــارن بــين الموجودات فى عالم الطبيعة ، التى لا تخرج إلى حيز الوجود بالفعل إلا إذا

(١) الكرمانى، الرياض ، ص١٠٢ ، وقارن أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص٢٧

(٢) أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص٢٧

(3) See,Paual Walker, Early Philsosphical Siism,P 68

(٤) ابو يعقوب السجستانى، الينابيع ، ص ٢٨

(٥) السابق ، ص٢٩

(6) See,Ian Richard Nett0n,Allah,p.220

كانت موجودة بالقوة أولا ، والموجودات فى عالم الإبداع التى لا تحتاج إلى الوجود بالقوة لكى تكون موجودة بالفعل ، مقررا من ذلك أن العقل تام بالفعل والقوة معا "لما وجدنا الأشياء الطبيعية إنما تظهر بالفعل بعد وجودها بالقوة ، وما لم يكن أولا بالقوة ، لم يظهر وجوده إذن بالفعل ... وجب أن يعطى المجد والعظمة إبداع المبدع ، فحكمنا على أن المبدع أبدع الإبداع تاما بالفعل من غير أن كان فى القوة قبل أن ظهر بالفعل ، بسبحانيته وقدسانيته فى إبداعه المبدع الأول تاما بالفعل " [1].

ويشير السجستانى إلى سبع قوى للعقل كانت معه دفعة واحدة غير متأخرة فى ذات الإبداع عنه ، أحدها الدهر الذى " يمتد معه ، فلا يتعرى منه البته ، فإن كان كل عقل مكتسب لإدراك معقول ، يمتد دهر ذلك المعقول مع العقل المكتسب لإدراكه ، فيعلم من هذه الجهة أن الدهر المطلق يمتد مع السابق عنه الإبداع وبعده [2]." وثانيها الحق الذى"يمتد معه و لا يتعرى منه . فأما المعقولات المدركة بالعقل المكتسب يمتد معه حقيقة ذلك الشئ، و بعده عن توهم باطل خلافه مبطل له ، فيعلم ان الحق المطلق قد كان مبدعا مع السابق عند الإبداع وبعده[3].

وثالثها السرور الذى يمتد معه ولا يتعرى منه ، " فإن السرور فى العقل المكتسب إذا أحاط بالمعقول موجود ، فيعلم أن السرور المطلق كان ممتدا مع العقل عند الإبداع وبعده"[4].

ورابعها ، البرهان فإنه " لا يتأخر عن العقل المكتسب عند الإحاطة بالمعقول ، فيعلم من هذه الجهة أن مع العقل عند الإبداع وبعده "[5].

---

(١) أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٢٨ ،

(٢) السابق ، ص ٤١ .

(٣) السابق .

(٤) السابق .

(٥) السابق.

وخامسها، الحياة التى "توجد مع العقل المكتسب عند التحرك فى الإدراك للمعقولات، فيعلم أن الحياة طلقة ممتدة مع السابق عند الإبداع وبعده، غير متأخرة عنه"(١).

وسادسها، الكمال فإنه لا يتأخر " عن العقل الجزئى المكتسب إذا أحاط بمعقول ما، فلا يتوهم المعقول ناقصا عند الإحاطة بل كاملا ، فيعلم من هذه الجهة أن الكمال قد كان ممتدا مع السابق عند الإبداع وبعده "(٢).

وسابعها ، الغيبة ، فإنها فى العقل الجزئى المكتسب ،" إذا أحاط بمعقول ما هى عين موجود ، فيعلم أن الغيبة قد كانت ممتدة مع السابق عند الإبداع وبعده(٣). وهذه تعد — الغيبة — أفضل قوى العقل وأشرفها ، وإفاضة السابق بالغيبة على من دونه أفضل الإفاضات وأعلاها ، على حين أن أدون الإفاضات إفاضة الدهر ، فى العالم الروحانى — دار الإبداع — وإن كان من حيث الطبيعيات فى غاية الشرف لديموميته باعتباره خزان الحركات الزماني(٤).

وهناك مشكلة فى القوة السابعة " الغيبة " ، أثارت نقاشا قويا بين ناصر خسرو فى " خوان الإخوان و بين الإسماعيليين المتأخرين ، وأيضا بين الدارسين المعاصرين، فلقد قرأها ناصان " "الغنية"(٥)، على حين أن كوربان — محقق النص — اعتمد ، بناء على شرح قصيدة ابن الهيثم الإسماعيلية لمحمد ابن سرخ النيسابورى(٦)، وعلى "جامع الحكمتين" لناصر

(١) السابق .
(٢) السابق .
(٣) السابق .

(4) Paul Walker , Early Philosophical Shiism , p . 91
(5) See, Carbine , Trilogie , p . 62
(6) See, Heny Corbin , Commentaire De La Qasida Ismaeliemme D'Abu'l – Haitham Jarjani Attribuea Muhammed Ibn Sorkh De Nishapoar , Parias , 1950 , p . 52 .

خسرو أيضا[1]، الغيبة كذلك ــ أى إذا لم يوجد فيه قوة غير فعله ــ لوجد مؤسسا ذلك على أن كلمة " الغنية " لا تضيف معنى جديدا اما هذه الكلمة فتحمل معنى خاصا " الغيبة" بالنسبة لكل من الفكر الإسماعيلى والصوفى أيضا . فالغيبة حاضرة فى العالم الروحانى ومرئية فيه ، ولكنها ليست كذلك فى العالم المادى[2]. المحض ولكل قوة من هذه القوى السبعة شعب كثيرة لا يمكن حصرها ، " وفوق هذه القوى العقلية المبدعة ما لا وصف له بالمنطق والوهم ، إذ هى أشياء تفرد السابق بها ، ولا ندرى متى يفيض بادئها على معلوله ، فيمكن لمعلوله العبارة عنه والتصوير له والتقرير له ، وهذه التى تظهر فى الأكوان والأدوار التى هو منفرد بها ، ممسكة عنده كلها مجموعة فى نقطة هى مركز العالمين [3]." فهذه القوى السبعة الكائنة مع السابق تظهر فى كل زمان مع النطقاء والأنبياء .

فالعقل عند السجستانى أصل " الإيسيات ومعدن الجواهر العلوية والسفلية ، وفيه بروز الصور الروحانية والجسمانية ... وهو الكفاية لمن دونه ، وليس وراءه شئ ، بل هو الكافى والكامل والتام الذى لا نقصان فيه ، وهو كيل الله الذى به يكيل الخلائق حظهم من وحدته على مقدار مراتبهم ، وهو كلام الله بالحقيقة ، وهو الذى قيل فى القرآن كلام الله [4]". وهى صورة أفلاطونية محدثة خالصة للعقل الأول عند السجستانى، والتى أكد عليها فى كتابيه" إثبات النبوات ، وسلم النجاة [5]" ، كما سوف نوضح بالتفصيل فيما بعد .

(١) انظر ، ص ١١٢ ، ص ١٢٢، تحقيق هنرى كوربان ، طهران ، ١٩٥٣ .

(2) See, Hernry Corbin , Trilogie , p . 62 .

(٣) أبو يعقوب االسجستانى ، الينابيع ، ص ٤٣ .

(٤) السابق، ٩١ .

(5) See, Paul Walker , Early Philosophical Shiism , p . 89,

والعقل البشرى الجزئى أثر من آثار العقل الأول ، إذ الأوائـل العقليـة أصلها منه ، ومن هذه الزاوية يؤكد السجستانى على ضرورة إثبـات عقـل ليس له بالجسم صلة، أما الجزء المشوب بالجسد من العقل فهو مركزه فـى الدماغ :" ولو لم يكن العقل مجردا عن التشبث بالجسدانية ، لم يوجد أوائل عقلية تشترك بالإحاطة بها جميع الأشخاص الإنسانية ؛ لأنه لو كان للعقـل شوب بالجسد لما أمكن صحيح المزاج أن يشارك فاسد المزاج فى الإحاطـة بالأوائل العقلية ، فوجدنا الناس جميعا صحيح المزاج وغيره مشتركين فـى الإحاطة بالأوائل العقلية ينفى عن العقل الشوب بالجسـد ، ويثبتـه مجـردا بجوهريته وهويته"[١] . أيضا فإن العقل له فى كل جزء من أجـزاء البـدن تصوير تشكيل وإحاطة إلى حالة أخرى ، فلو كان مشوبا بالجسد لتوهم العقل "إحالة ذاته عند إحالة الجزء المشوب به من الجسد ، وإذا توهم إحالة ذاتـه امتنع عليه التصوير والتشكيل ، وليس يمتنع عليه التصوير والتشـكيل فـى وقت من الأوقات ، فليس العقل إذن يشوب شيئا من أجزاء البدن [٢]".

وكذلك فإن العقل لا توجد فيه قوة غير فعله ، ومن العقل ما هـو مـن الفعل بلا قوة، وهو الجوهر الأول ، الذى فيه أخذ الأوائل العقلية ، فلو لـم يكن الأمر فيها استحالة من حالتها ، وإذا لم تكن الاستحالة جائرة ، امتنع أن يكون فى العقل قوة غير فعله[٣]؛ أيضا فلو كان العقل غير مجرد لأمكـن أن يظهر أثره فى مفرداته من الأرض والهواء والماء والنار ، فلما لم نجد لـه تراخى هذه الأمهات الأربع ، أدركنا أنه غير مشوب منها ، وبالجملة فالعقل مجرد غير مشوب شئ من الجسد[٤].

---

(١) أبو يعقوب االسجستانى ، الينابيع ، ص ٣١ .
(٢) السابق .
(٣) السابق .
(٤) السابق ، ص ٣٤ .

ونظرية العقل عند السجستانى تزودنا بمفتاح نستطيع به أن نتعرف على الطريقة التى يفهم بها الإسماعيلية فكرة الإله الظاهر أو المعروف فى الغنوصيات الشرقية(1). والعقل أو الصانع عند أفلوطين ، فالسابق " جمع الله فيه كل قبل وبعد بمعنى واحد لا تقابل فيه ،ووكله بحفظ العالمين ليتم حكمته ، فهو مشرق وحدته الذى به شرق نور التأييد ومعدن حكمه الذى به صح تجريد التوحيد(2)"، وهو "عين العلم والعقل والعمل والرفعة والعزة والعلوم ، وهو مجمع الحروف العلوية السبعة(3)"،والسابق بيت الحياة " وأول طالع من الظلمة لظهور الأيسيات وبه تصاب الحياة الروحانية الأبدية(4)"، ويشبه النار أيضا فى جميع أحواله ؛ "إذ السابق هو الذى يسخن النفس ويلطفها ليخرجها من حد القوة إلى حد الفعل (5)". والعقل الكلى واحد فى جوهره ، ولا يوجد تعدد فيه بحال ما ؛ لذا لا نعثر لدى السجستانى على القول بالتعدد فى العقول الثانوية الكلية ، وهو المذهب المفضل لدى كل من الفارابي وابن سينا والكرمانى ، فالعقل الفعال أخر ، العقول السماوية العشرة لا وجود له فى نظرية العقل لديه(6).

وفى العالم الروحانى أوعالم الإبداع ينتج من الاصلين — العقل والنفس — ثلاثة حدود علوية هى الجد والفتح والخيال ، تعبر عن طبيعة العلاقة بين العقل الكلى والعقول الجزئية الفردية ، وكيفية تحصيل هذه العقول — وبالذات عقل النبى والوصى والأساس . المعارف والعلوم من العقل الكلى أو السابق . فالجد أو البخت يرتبط بحال الأنفس من الشقاوة

(1) See, W. Bouset , Houptprbleme Der Gnosis, Gottingen , 1907 , p . 84 .

(2) الافتخار ، ص٤٣

(3) السابق ، ص ١٤ .

(4) السابق ، ص ١٣ .

(5) السابق ، ص ١٠ .

(6) See, Paul Walker, Early Philosophical Shiism , p . 90 .

والسعادة ، وكذلك حال الأنفس الروحانية مثلما تماما ، " ويكون اتصال الجد بها من الأثينيه اللتين هما الأصلان اللذان انشعبت هذه الأسامى منهما واتجهت نحوها ، فإذا ساعد الجد نفسا ذكية صارت ربا لمن في عصره ومدبرا لهم يملكهم ولا يملكونه ، ويسوسهم ولا يسوسنه ، وملقنا له ما يحتاج اليه فى وضع ناموسه، وتأليف تنزيله تلقينا مباينا عن الأصوات والحروف ، ميسرا له تأليفها بلسان قومه ، ومبلغا اليهم رسالات ربهم[1]". وهذا الجد الوارد فى قوله ـ تعالى ـ ﴿ **وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا** ﴾[2]، يكنى عنه بجبرائيل [3].

هذه العلوم التى يكتسبها النبى بوساطة الجد تحتاج إلى قوة أخرى ، هى الفتح ، لأجل تفسير وبيان ما أفيض عليه :" إذ الف ما خطر على قلبه من أنوار الملكوت محملا غير مفسر ولا مؤول ، إذا مّن الله عليه بالقوة الثانية الشريفة التى هى الفتح فأّول عن المتشابهة ، ووضع كل شئ منها فى موضعه ، وأنزله منزلته ، فقد بلغ من السعادة الروحانية المبلغ الذى يغبطه به الأولون والآخرون .... فأسند أمر الفتح إلى وزيره الذى أقامه بين ظهرانى أمته .... فهو ميكائيل يعنى فتح ما وكاه جده مجملا غير مفسر ، ولا تضاف مثل هذه القوة إلا إلى الله" [4]، فقوة الفتح التى تحل المشكلات وتفتح الغوامض هى المعبر عنها فى قوله ـ تعالى ـ ﴿ **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا** ﴾[5].

---

(١) السابق .

(٢) الجن ، ٣

(٣) أبو يعقوب السجستانى ، تحفة المستجيبين ، ص ١٥١ .

(٤) أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص ٤٤ ، وقارن تحفة المستجيبين ، ص ١٥٠ .

(٥) الفتح ١٠.

هاتان القوتان ، الجد والفتح ، تحتاجان إلى قوة ثالثة ، هى قوة الخيال، التى تحصل بها السعادة الكاملة لمن وهب القوتان السالفتان ، " فالمجدود بالنطق إذا يسر الله له جميع تنزيله وشريعته ، ووفق لإقامة من يستوزره ، ويشركه فى أمره ، إذا وفق فى وضع الإمامة فيمن تصلح له ، وتتصل فى عقبه بعد وفاته ، فقد كملت سعادته ، فيسمى القوة التى بها يضع الإمامة بعده وبعد وزيره ، فيمن تصلح له " الخيال " ، يعنى تخايل ما يقع بعده فى أمته من الغلبة على أئمته وخلفائه ، وتخايل ما يورث الأئمة من صفوته ولطاقته التى بها قوتهم على حفظ الدين وسياسة الأمة إما سرا وإما اعلانا ... حتى تنتهى إلى قائم يقوم لقبول الجد والفتح من الرأس ، فيكون من ذلك سكون النفس وراحتها[1]." فالخيال للقوة الموهوبة لمن نال حظه من الجد والفتح ، ليكون له قدرة بعض ما أمكنه فى نفسه من غيره ، فيحصل له تمام الذات[2]".

وأما الخطاب العلوى ، فهو خطاب العقل للنفس من جهة الروحانيات ، وأوله"الشوق الدائم الذى أفاض عليها ، فتراها أبدا مشتاقة متحننة الى علتها ، فإذا تصورت الشوق المفاض عليها من جهة العقل نحوه ، تراها متبشرة مسرورة ، ناسية تعلقها بالطبيعة[3]". وللعقل ايضا خطاب روحانى آخر مع النفس ، وهو "أفاضة العجز عليها الروحانية ، وهى حدود روحانية متصلة بالفهم الغنوصى الإسماعيلى لطبيعة العلاقة بين العالم الروحانى والعالم الجسمانى ، وتمثل ذلك فى الصلة التى تربط بين النبى والأساس والوصى ، وطبيعة العلاقة بين النبوة والإمامة .

(١) أبو يعقوب السجستانى ، الافتخار ، ص ٤٥ ، وقارن تحفة المستجيبين ، ص ١٥١ .
(٢) السابق .
(٣) السابق ، ص ٣٤

ويخاطب العقل النفس خطابين : خطابا علويا وخطابا سفليا . فالخطاب السفلى هو المتوجه الى الجسمانيات لتعلق النفس بها ورحمة العقل عليها ، لكى تنتج النفس الطبيعة وما تحتها من الطبيعيات التى يبقى اثر العقل فيها دائما ، وتنال أيضا فوائد العقل[١]. وأيضا إن هذه المخاطبة الجسمانية، يقصد بها إعلام النفس"حقارة الأشياء الجسمانية الطبيعية واختلافها وتضادها ، وإعلامه إياها ان الذى هى ساهية عنه من فوائد عالمها ، افضل واشرف مما هى متعلقة به من الجسمانيات المتضادات المختلفات؛ فيظهر زهدها فى هذا العالم ، وتنساه وترغب فى اللحوق لعالمها ، فتطلب الفوائد العقلية المحضة التى بها خلاصها وفوزها وراحتها[٢]".من نيل جميع فوائد العقل ، فهى أعنى النفس بين شوق وعجز من أفاضة العقل لمخاطبته الروحانية معها، فلا تزال تكتسب الشوق وتقف بالعجز عن السلوك الى غير مقدراها ومرتبتها[٣]" .

وعبادة العقل الأول لمبدعه تتم بواسطة الشهادة –"لا اله الا الله"– المؤلفة من كلمات أربع ، وفصول سبعة ، وحروف اثنى عشر . وتشير الكلمات الاربع الى التسبيح الذى هو بمنزلة كلمة " لا " من الشهادة ؛ إذ السابق يسبح الله – عز وجل – عن جميع ما وجده فى هويته ، كانه نفى عنه جميع الاضافات[٤]" . والى الاضافة التى هى بمنزلة كلمة الله ، يعنى "أنه بعد ان نفى عنه جميع الاضافات ، اقر انه وجميع المخلوقين يضافون الى الهية المبدع الحق ، ليعرفه مجردا عن سمات الخلق ونعوتهم[٥]"،

---

(١) انظر ، ابو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص٣٢

(٢) ابو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٣٣

(٣) السابق .

(٤) السابق .

(٥) السابق .

والابتهال تعبر عنه كلمة "إلا " الدالة على ان السابق يبتهل الى بارئه — عز وجل — لا "ألوهية لأحد من الروحانيين والجسمانيين إلا الله الواحد الفرد[١]" . اما التعظيم فهو بمنزلة كلمة "الله"التى تدل على "أن السابق اذا ابتهل اليه ، رأى أن عظمة مبدعه ما لا يقدر على الوقوف عليه ، فعظمه من كل أيس وليس. [٢]" وإذا أراد العقل أن يثبت مبدعة زجره النفى عن تصوير كيف وإشارة وأينية . وإذا أراد نفيه معطلا زجره الإثبات عن تصوير تعطيل وإنكار[٣]."

وأما بروز الفصول السبعة فى السابق ، فإن "كلمة" لا" فصل واحد إذا السابق سبحه من جهة كلمته التى هى الواحد المحض . وكلمة " إله " فصلان. كذلك الإضافة إضافتان : إضافة الروحانى إليه ، وإضافة الجسمانى كذلك إليه بالعبودية . وكلمة" إلا" فصلان ، كذلك الابتهال ابتهالان ، يعنى أن السابق يبتهل إليه بالنفى ويبتهل إليه بالإثبات ، وكلمة الله فصلان، كذلك التعظيم تعظيمان : تعظيم عن أيس وتعظيم عن ليس" [٤].

وتبرز فى السابق أيضا الحروف الاثنى عشر ، فإن كلمة "لا" حرفان دلالة على أن أقصى غاية" التسبيح للمبدع من جهة السابق ومن جهة التالى . وكلمة " إله " ثلاثة أحرف ، وكذلك الإضافة على ثلاث مراتب ، يعنى أن السابق يضيف إليه الروحانى ويضيف إليه الجسمانى ، وهى كلمته جل وعز. وكلمة " إلا" ثلاثة أحرف ، وكذلك الابتهال على ثلاث مراتب ، يعنى أن السابق يبتهل إليه بالنفى والإثبات وبالعجز الذى لا هو نفى ولا إثبات . وكلمة "الله" أربعة أحرف ، وكذلك التعظيم على أربع مراتب : تعظيمه عن

(١) السابق .
(٢) السابق .
(٣) السابق ، ص ٣٤ .
(٤) أبو يعقوب السجستانى ،السابق ، ص ١ ، الينابيع ص ٥٨ .

اللمية ، وتعظيمه عن المائية ، وتعظيمه عـن الكيفيـة ، وتعظيمـه عـن الكمية[١]"، وهو يطابق بين هذا كله وأمر العالم الجسمانى الذى يقـوم علـى الأمهات الأربع ، وعلى الكواكب السبعة ، وعلى البروج الأثنـى عشـر . وكذلك أمر جسم الإنسان الذى يتكون من الطبائع الأربع ، وعلى الأعضـاء السبعة الباطنة ، وعلى الأعضاء الاثنى عشر ، لأجل لإثبات أن أمر الـدين مطابق لبدن الإنسان وعالمه [٢]، وهى السمة التى نلحظها فيما بعد لدى كافة الاتجاهات الثيولوجية الإسماعيلية فيما بعد على نحو أكثر تفصيلا[٣]. وهـى فكرة يظهر فيها على نحو واضح الأثر بالفلسفة الفيثاغورية فى المطابقة بين الأعداد والموجودات[٤]، وأيضا التأثر "بالكابلا" اليهودية[٥]، التى نلحظها على نحو واضح فى الإسماعيلية الشرقية[٦].

إن الكونيات الإسماعيلية الباكرة التى تأثرت على نحو واضح ــ كمـا أشرنا من قبل ــ بالأفلاطونية المحدثة بما فيها من غنـوص شـرقى ، قـد احتفظت بهذا الطابع عند السجستانى مع بعض التطورات والتغيرات القليلة ، التى تمثلت فى وضع بعض العناصر والوظائف القديمة غير المحـددة فـى قالب جديد ؛ فالأمر الإلهي الأزلي الذى تم بوساطته إبداع المبدع الأول فـى المذهب الجديد يعد مساويا" لكونى"فى المذهب القديم او المبكر . وفى الوقت الـذى احتفظـت فيـه مصـطلحات مثـل "كـونى" ، "وقـدر"، "والجـد" "والفتح"،"والخيال"بمكانتها لدى دعاة المدرسة الفارسية ،فإنها بدأت الان فـى

---

(١) أبو يعقوب السجستانى ، الينابيع ، ص ٥٨ .

(٢) السابق .

(٣) انظر ، تائية عامر بن عامر البصرى ، تحقيق عبد القادر المغربى ، المعهد الفرنسى للآثـار الشـرقية بدمشق ، ١٩٤٨ ، ص ٣٦ ، ٣٧ .

(4) See, Ernt Scoot, The People Secret , P , 71

(5) See, Ivanov , Ibn –El qaddah , P .15.

(6) See, farhad Daftary , The Ismailis , P,242

فقد أهميتها العضوية ؛ السجستانى ينظر إليهـا باعتبارهـا سبعة عوالم روحانية عليا[١]، ويقرر أبو حاتم الرازى ، معتمـدا الفـيض الافلاطـونى المحدث، الثنائية الكوزمولوجيةالمبكرة فى ان الحروف الثلاثـة "قـدر" قـد صدرت عن الحروف الأربعة "كونى[٢]".

وبصفة عامة فان "كونى" ، "قدر" اصبحا فى المذهب الجديد "العقل " و "النفس" ،"فكونى" هو السابق او المبدع الاول او العقل ، و"قدر" هو المبـدع الثانى او النفس او التالى . وهو الموقف الذى اشار اليه المـؤرخ الزيـدى اليمنى مسلمة بن محمد الاحاجى فى القرن السادس الهجرى/ الثـانى عشـر الميلادى، فى تعليقاته الزيدية على مذهب اسماعيلية الـيمن فـى مرحلتـه الباكرة؛ إذ أشار إلى المؤلف اليمنى عبد الله بن عمر الهمدانى الذى كتب فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى"سيرة الامام الزيدى الناصر احمد بن يحى" ، وما أبان عنه من مذهب الإسماعيلية فى "كونى — قدر "، مقررا ان مذهبهم فى عصره ان كونى هو السابق ، وقدر هو التـالى، وهـذان همـا الاصلان الأولان ، ويطلقان عليهما العقل والنفس ومنهما بواسـطة الفـيض صدر الجد والفتح والخيال[٣]. ومن الملاحظ ان الزوجين المذكر والمؤنـث باعتبارهما الاصلين الاولين قد عكسا ، "فكونى" المذكر الذى فاض عنه "قدر" المؤنث ، والذى كان ياخذ مكانة مركزية فى الكونيات الاسماعيلية المبكرة، قد فقد الان فى الافلاطونية المحدثـة الاسـماعيلية ، وتخـذ العقـل التـام والازلىمكانه ، كما حلت النفس المؤنثة بدلا من" قـدر" واخـذت مكانـه ، وحددت معالمها بانها ناقصة ومتحركة .

(١) انظر ، الينابيع ، ص ١٨ ، والافتخار ، ص ٤٧

(٢) انظر ، الكرمانى ، الرياض ، ص ٢٠ ، والديلمى ، الباطنية ، ص ٥، ٦ ، والبغدادى ، الفـرق بـين الفرق ، ص ٩٦، ٧٠

(3) See, Yan Arenonk ,De Opkomst Vant Het Zaidietische Ymen PP,302-306

وفيما يبدوا ان الإسماعيلية فى مركزها الرئيسى فى الشمال الأفريقي لم تحظ بنصيب وافر فى تكوين الكونيات الأفلاطونية المحدثة التى أدخلت إلى البناء العقدى عند الإسماعيلية بوساطة المدرسة الفارسية[١]، ولقد تم الالتزام بالكونيات الإسماعيلية الأساسية حتى فترة متأخرة من عهد الخليفة الفاطمى المعز لدين الله ، ذلك الألتزام الذى عبرت عنه رسالة أبى عيسى المرشد ، التى أشرنا إليها قبلا ، وربما نعثر على أول أثر حقيقى ملموس[٢]للأفلاطونية الإسماعيلية فى الفكر الفاطمى فى " الرسالة المذهبة " للقاضى النعمان التى اعتمد فيها العقل والنفس والجد والفتح والخيال . فالعقل الأول " هو علة الروحانيات ومكان الآثار الإلهية ، راجع بذاته على ذاته ومعترف إلى المبدع سبحانه وتعالى بما خص من قبول الأشياء المبروزة فيه، من غير هوية يشار إليها أو تقدير يحويها ، وكانت هى الإبداع فى المبدع ، وكان خضوع العقل لمن فوقه، قبوله المبروزات دفعة واحدة من غير زيادة ولا نقصان[٣]". وهو علة النفس أو التالى الذى يخضع له ، ويقبل آثاره وصوره العقلية[٤]، وأحيانا يعبر عنها بالقلم واللوح[٥]ـ على النحو الذى لاحظناه من قبل عند المدرسة الفارسية ـ وهما معا ممدان لمن دونهما[٦]، وهو يرفض رفضا قاطعا التفسير الحرفى للقلم بأنه من قصب واللوح من خشب ؛ إذ القلم هو الحامل للعلم الذى استمده من الله وثبته فى اللوح ، الذى هو دون القلم ، المستمد علمه منه [٧].

(1) See, Farhd D aftary ,The Ismailis ,P , 246
(2)See, Heinz Halm Kasmologie And Heilslehre Der Friihen Ismailiya , Wiesbocden 1978 , p . 135 FF
(٣) القاضى النعمان ، " الرسالة المذهبة " "فى" خمس رسائل إسماعيلية ، ص ٦٠ .
(٤) السابق ، ص ٦١ .
(٥) انظر ، القاضى النعمان ، أساس التأويل ، ص ٣٩ .
(٦) انظر ، القاضى النعمان ، الرسالة المذهبة ، ص ٥٣ .
(٧) انظر ، القاضى النعمان ، أساس التأويل ، ص ٣٩ .

والحدود السبعة العلوية وسائط بين الله وخلقه ، وأولها " التالى والستة بعده ممدّة فى السموات الستة بلا كواكب ولا شمس ولا قمر ، ففى السماء الأولى التى هى سماء الدنيا " التالى " وكل الحدود منصرفة إليه ، وفى السماء الثانية ملك موكل بالفطنة ، وفى السماء الثالثة ملك موكل بالذكر ، وفى السماء الرابعة ملك موكل بالّهمة ، وفى السماء الخامسة ملك موكل بالهمة ، وفى السماء السادسة ملك موكل بالخوف، وفى السماء السابعة ملك موكل بالأهل[1]" والسابق عال على ذلك كله ، ومادته تخترق هذه السموات منه إلى التالى ، وهذه الستة الكروبية ـــ على نحو ما شهدناه لدى أبى عيسى المرشد ـــ مسبحون للسابق ومقدسون للتالى[2]على الرغم من اختلاف الألقاب والتسميات التى يطلقها الإسماعيليون على هذه الحدود الروحانية السبعة .

أما الجّد فهو " الذى يقبل الصور العقلية بوساطة النفس الكلية ، فلما كان فى قوة الجد قبول ذلك ، خضع إلى النفس الكلية خضوع معترف بالعجز عن أدراك أيس العلة الأزلية"[3] ، وهو مأخوذ من قوله ـــ تعالى ـــ ﴿ **وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا** ﴾[4].

والفتح ادراك الأشياء بالفكرة الصافية بالأمثال المضروبة ، فهو " تحت إفاضة الجد القابل عن النفس لطائف الأشياء الروحانية الإلهية إلى آخر الآية البرهانية بغير آله جسدانية أو قوى طبيعية ، فقبل الفتح هذه المعانى المقرأة من الحروف المركبة قبولا صحيحا ، فوجب خضوعه واعترفه بقدر النعمة عليه[5]" ، وهذا مضمون قوله ـــ تعالى ـــ ﴿ **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ** ﴾[6].

---

(١) انظر ، القاضى النعمان ، الرسالة المذهبة ، ص ٥٣ .

(٢) السابق .

(٣) السابق ، ص ٦١ .

(٤) الجن ، آية ٣ .

(٥) القاضى النعمان ، الرسالة المذهبة ، ص ٦١ .

(٦) النصر ، آية ١ .

والخيال من أخص الأسماء والطفها معنى ، " فهو اسم قائم بذاته لطيف بحسب قوله وقبوله ، وهو مثل الإمام المخيل فى نفس الحجة قبول الآثار الإلهية والعلوم العقلية الدالة على المنازل الروحانية من غير واسطة جسدانية[١]وهذه الحدود العلوية الثلاثة الواسطة بين النطقاء وعالم الإبداع تقابل ، بدون تحديد على النحو الذى رأيناه لدى السجستانى ، اسرافيل وميكائيل وجبريل[٢]، فهناك اختلاف فى سبب إطلاق هذه المصطلحات ، فيما تدل عليه أيضا ، وإن كان هناك شبه اتفاق على ترتيبها ، فكل حد من هذه الحدود الروحانية يمد ما دونه ، فالقلم يمد اللوح ، واللوح يمد الجد ، والجد يمد الفتح ، والفتح يمد الخيال ، وهى بعينها الأفكار الأساسية التى نعثر عليها فى رسالة " أم الكتاب " التى تعود إلى القرن الثانى الهجرى ، مع قدر قليل من الاختلاف فى محتويات هذه المصطلحات[٣]. التى نعثر عليها أيضا لدى دعاة القرامطة، إذ نجد لديه القول بالعقل والنفس والجد والفتح والخيال[٤].

والحقيقة أن التعقيدات التى أحاطت بنظرية العقل عند الإسماعيلية الأفلاطونية ربما لا تكون مدينة إلى حد بعيد إلى تلك الصورة البسيطة التى تعرضنا لتحليل بنيتها الداخلية ومصادرها ، إذا قورنت بما قدمه فيلسوف الإسماعيلية الأكبر حميد الدين الكرمانى ، الذى يعد مسئولا إلى حد بعيد عن تلك التعقيدات التى أصابت الإسماعيلية فى القرن الرابع الهجرى ، الذى تعد أعماله معبرة إلى حد بعيد عن الإسماعيلية الفاطمية فى أجلى

(١) القاضى النعمان ، الرسالة المذهبة ص ٦٥

(٢) انظر ، القاضى النعمان ، أساس التاويل ، ص ٤٧ .

(3) See, Pio Filippani , The Soteriological Cosmology Of Central – Asiatic Ismailism , p . 107

(٤) انظر ، الداعى القرمطى عبدان ، شجرة اليقين ، ص ٩٢ . وما بعدها .

صورها[1] وتأثرها بالأرسطية والأفلاطونية المحدثة والكندى والفارابى ، وعلى نحو خاص فلسفة ابن سينا التى تتسق على نحو ما مع الكونيات الإسماعيلية فى مرحلتها الأولى[2].

إن العقل الأول موجود عن الواحد على سبيل الإبداع لا الفيض[3]، ويثبت الكرمانى العقل بطريقتين لـ الأولى من جهة ترتيب الموجودات ، فإن" الذى يترتب أولا فى الوجود هو المتصور أنه لم يكن فوجد عن طريق الإبداع والاختراع ، لا من شئ ولا فى شئ لا لشئ ، ولا مع شئ الذى هو الشئ الأول ؛ فيكون وجوده من طريق الترتيب وجودا ثابتا ووجودا أولا بكونه نهاية أولى وعلة أولى بها يتعلق وجود ما سواها من الموجودات متوجها فيه نحو النهاية الثانية ، كما يكون الواحد فى وجود الأعداد مترتبا أولا ثابتا بكونه نهاية أولى وعلة أولى بها يتعلق وجود ما سواه من الأعداد متوجها فيه نحو النهاية الثانية [4]." والثانى من جهة اتجاه الفعل وصدوره إلى الوجود ، " فإن الأول أن لم يثبت وجوده لم يكن للثانى طريق إلى الوجود ، والثانى إن لم يثبت وجوده لم يكن للثالث طريق إلى الوجود ، وإذا لم يكن للثانى والثالث وجود إلا بثبوت وجود ما يكون أولا لهما وسببا لوجودهما ، فمن وجود الثالث والرابع وغيرهم من الموجودات قيام الدليل على وجود أول ثابت لها ، لولاه لما وجد ما سواه[5]".

أيضا فإن علل الموجودات لابّد أن تنتهى إلى علة ثابتة وجودها لا بذاتها بل عن غيرها ! " ولما كانت الموجودات مستندة فى وجودها إلى علل

(1) See, Ian Richard , Allah , p . 223 .
(2) See, Henry Corbin , Cyclial Time , p . 156 .

(٣) انظر ، الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٧١ .
(٤) السابق ، ص ١٥٧ .
(٥) السابق ، ص ١٥٨ .

سابقة عليها ، وكان كل موجود منها فى ذاته فعلا لما يتقدم عليه منها ومفعولا له من مادة لغير دونه من مادة، كان من وجود الموجودات العلم بأنها منتهية إلى علة تنتهى العلل إليها ثابتة هى فى ذاتها ، فعل صادر عمن لا يستحق إن يقال إنه فاعل وهى مفعولة لا من مادة ، وهى فاعلة لا فى مادة غيرها ... فلما كانت الموجودات موجودة ثابتة ثبت أن العلل ثابتة ، وأنها لا تزال ترتفع عن الكثرة عند التوجه نحو الأول منها ، وتقل إلى أن تنتهى إلى شئ واحد ثابت هو علة تنتهى إليها العلل ... فيكون ذلك الواحد المتقدم الرتبة وجوده لا بذاته ، بل هو فى ذاته فعل عمن لا يستحق إن يقال إنه فاعل وهو مفعول لا من مادة وهو فاعل فى مادة هى غيره[١]".

فالمبدع الأول هو العلة الثابتة ، وهو فعل فى ذاته وفاعل فى ذاته ومفعول بذاته[٢]. ومن هذه الناحية نستطيع أن ندرك تأكيد الكرمانى على أن الله — تعالى — ليس بعلة بل هو معل العلل[٣]، وهى فكرة أرسطية تعود جذورها إلى فكرة المحرك الأول والتى تسربت إلى الإسماعيلية والدروز[٤].

والعقل أول مبدع ، ذلك أن من نظر فيه فوجده ،" جوهرا محيطا بالأشياء كلها ، ثم يحكم عليه بالسيف وجوده فى القبل ، لأن حكمه من حظى منه ، وبالاتفاق وجود العقل بعد حصره الأشياء بذاته ، يوجب وجوده قبلها ، مثاله النواة توجب إثبات ما هو فى حصرها وهى النخلة ، ثم حصلت هى بذاتها وحصرها ، لما بعدها وجوب وجودها قبلها ، وأيضا فإن ذات العقل قد سبق كل أيس محسوس وموهوم ، لمجرد التوحيد بين نفى وإثبات ، فوجب

(١) السابق ، ص ١٥٩ .

(٢) السابق ، ص ١٦٠ .

(٣) انظر ، الكرمانى ، خزائن الأدلة ، ص ١٩٤ .

(4) See, Sami N. Makarem , Ismaili And Druze Cosmogony In Relation To Plotinus And Aristocle " In " Islamic Philosophy And Theologh " ED . Michael Emarmura , New York , 1990 , p . 63 .

أن يكون يسبقهم بالذات[1]" ، وليس قبل العقل أيس على الاطلاق؛ إذ كيف يتوهم قبل العقل أيسية وهو أيسية الإيسيات كلها ؟ وأيسية الإيسيات كلها هو إذا قبل ذاته ، والأيس لا يكون قبل ذاته ، فإذن لا يتوهم أيسية قبله "[2] .

ولا يتقدم على العقل شئ البتة سواء أكان الزمان أم الأزل والأزلية ، رافضا بذلك ما ذهب إليه أبو حاتم الرازى من أن العقل والزمان قد أبدعا معا دفعة واحدة ، وما ذهب إليه أبو يعقوب السجستانى فى النصرة من أن الذى يتقدم العقل الأزل والأزلية[3]، " فالعقل أزلى الغاية لا أزلى الأول ... ليعلم كونه باقيا على حالته غير متناه، لا أزلى الأول ليعلم كونه مبدعا "[4]، فليس هناك زمان بين المبدع والمبدع ذلك أن الزمان " علة المدة والمدة معلول للزمان ، والزمان حركة الأفلاك بدرجاتها ووجوده ، أعنى الزمان بوجودها ، ومتى رفعنا الأفلاك عن الوهم ارتفع الزمان بارتفاعها عن الوهم ... وإذا كان أول ما خلق الله العقل ... وكان العقل سابقا فى الإبداعية على الأفلاك وحركاتها التى هى علة الزمان والمدة ، وهو محيط بها ، كان إيجاب ما كانت الأفلاك علته علة ، واعطائه مزية التقديم على العقل السابق على غيره من المحال[5]". أضف إلى ذلك أن القول بأن القول بأن هناك زمانا بين الله والعقل الأول ، يلزم عنه أن يكون الزمان بمثابة الآلة أو الأداة للواحد ، مما يلزم عنه أن يلحق العجز بقدرته التامة [6] .

(١) الكرمانى ، خزائن الأدلة ، ص ١٩٨ .

(٢) اظر ، الكرمانى ، خزائن الأدلة ، ص ١٩٩ .

(٣) انظر ، الكرمانى ، الرياض ، ص ٩٨ .

(٤) الكرمانى ، الرسالة الموسومة بالروضة ، ص ٨٨ .

(٥) السابق ص ٩٦ .

(٦) السابق .

ولما كانت ألفاظ اللغة عاجزة عن التعبير عن المبدع بما يستحقه ، فيما يعرف فى الغنوصيات الشرقية بالإله الخفى أو غير المعروف الذى لا يمكن معرفته أو التوصل إليه أو وصفه بصفة من الصفات الكمالية أو التعبير عنه بلفظ اللغة ، كما سنبين فيما بعد على نحو مفصل ، فإن العقول لا تستطيع إلا أن تعبر عن أول موجود أبدعه. يقول الكرمانى " لما كان الله – تعالى – فى علوه عن المراتب كلها كمالا ونقصانا ، ووحدة وكثرة ، وما يكون لحرف " لا" سلوك فى نفيه من الصفات والموصوفات اللازمة إياها سمة الاختراع وراء ما تهتدى العقول إليه بضيائها والأفكار بخطراتها... ووقع اليأس من الظفر بما يكون طريقا إلى تناوله بصفة ، كان ما دونه هو الموصوف الموجود الذى فى القدرة التوصل إلى الكلام عليه إنباء عنه ، وإن كان ما سواه الذى وجوده باختراعه إياه، هو الذى فى قدرة العقول التوصل إلى الكلام عليه ، والإنباء عنه بالأوصاف الموجودة فى الخلقة[(١)]" ، فصفات الكمال موجودة فى اول مبدع أبدعه، وهو ما يطلق عليه الكرمانى الإبداع باعتباره فعلا ما ، لا يتقدمه شئ ، و لا يسبقه فى الوجود سواه ، و لا واسطة بينه وبين ما عنه وجوده[(٢)].

والعقل الأول عين المبدع وعين الإبداع ، إذ لا يمكن أن يتقدم على الإبداع شئ ، يترتب عليه أن يكون كالمادة القابلة له ؛ إذ يفضى ذلك إلى وجود ليس من إبداع الله – تعالى – فهو " واحد بالذات كثير بالإضافات ، مثل كونه إبداعا إذا أضيف إلى ما عنه وجوده ، وكونه مبدعا إذا أضيف إلى ذاته بتغاير من غير أن تكون هذه الإضافات داخلة على ذاته ، والكمالان

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٥٧

(٢) السابق ، ص ١٦٦ ، والرسالة الموسومة بالمضيئة بالأمر والآمر والمأمور ، ص ٤٦ ، وقارن ناصر خسرو ، خوان الأخوان ، طهران ، شاه آباد و١٣١٨ ، تحقيق . ع. قويم ، ص ٢١٦ .

اللذان هما كالفردين من ذات المبدع مبدعان يستحق كل واحد منهما من حظ الإبداعية ما يستحقه الآخر ؛ وذلك أن الكمال الأول الذى يجـرى مجـرى الحامل مبدع كما أن الكمال الثانى مبدع ، وهما من جهة الإبداع فرد بكونهما إبداعا ، ومن جهة ذات المبدع فردان بكونهما مبدعين كمـالا أولا وكمـالا ثانيا ، ولا يجوز أن يكون أحدهما يشذ عن الإبداع ، فيصير كالحامل للإبداع وهو غيره ولا أن يتقدم عليه بشئ لما تقدم ... من وجوب وجود ما يعلل عنه وجوده ، وإذا كان وجود حامل للإبداع وهو غيره ، وذلك من وجوب وجود ما يعلل الهوية المتعالية سبحانها ، وكان المتعالى سبحانه فى حجاب ، وكان لا يعلله شئ ، بطل أن يكون للإبداع حامل هو غيره ، ولما بطل أن يكـون للإبداع حامل هو غيره ، فيكون مبدعا بالإبداع ، صار المعنى فى الإبـداع أنه هو المبدع وهو عين الإبداع وعين المبدع [1]".

وإذا كان الإبداع لا واسطة بينه وبين الواحد ، كما أسلفنا ، فلا يتقدمـه فى الوجود شئ فلا يكون إلاّ أولا ، والأول " يكون واحدا ، فهـو واحـد ، والواحد ذاته مزدوجة بفردين : أحدهما وحدة والآخر حاملها ، والواحدة التى هى أحد الفردين هى العلة التى متى رفعت فى الوهم عن الوجـود ارتفـع بارتفاعها الواحد، فلا يكون له وجود ، وحاملها الذى هو الفرد الثـانى هـو أيضا وحدة بكونه فردا ، ومتى رفع فى الوهم عن الوجود ارتفع بارتفاعـه الواحد فلا يكون له وجود ، فالأفراد علة لوجود الواحـد ، وبكونهـا علـة صارت موجودة فى الواحد آثارهما ، فليست الأفراد التى هى العلة إلاّ للواحد الذى هو المعلول فهو عين الوحدة وعين الواحد " [2]، " فلا يكـون الوجـود الأول إلاّ الموجود الأول، ولا العلة الأولى إلا المعلول الأول مـن غيـر أن

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٧٧ .

(٢) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٧٩ .

تكون العلة غير ما بها معلولا ، ولا ما بها غير العلة، بل هي هو وهو هي[١]". ورتبة الواحدية لا تنسب إلى الله — تعالى — إذ لو وصف بها " لكان الموجود عنه أثنين لا واحدا بكون ما يترتب فى الوجود بعد الواحد أثنين لا واحدا بكون ما يترتب فى الوجود بعد الواحد أثنين ، فلما كان الموجود عنه تعالى إبداعا والإبداع واحد لا أثنان ، ثبت أنه تقدس متعال عن هذه المرتبة ، وصارت المنزلة فى الأولية والواحدية للمبدع الذى هو الإبداع، وكان واحدا فهو المبدع وهو الإبداع ، وهو الواحد الذى لا يتقدمه شئ[٢]".

ويلح الكرمانى فى " الرياض " على وحدانية العقل الأول :" إن العقل الأول لو كان معه من نوع وجوده مثل ، لكانا حادثين عن واحد يتقدمهما ، ثم يكون وجود ذلك الواحد بكونه متكثرا بالمعانى لا بذاته بل بما يتقدم عليه ويجعله واحدا، ولما يكن فوق العقل شئ ، بطل أن يكون له مثل من نوع وجوده ، فثبت أنه واحد " [٣]، اعتمادا على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وإلا لزم التكثر فى ذات الله — تعالى[٤]. وهى ذات الفكرة التى نجدها عند السهروردى المقتول وإن كان يطلق على العقل الأول النور الابداعى الأول[٥].

والعقل الاول واحد ، ولا يجوز ان تضاف هذه الصفة الى الله ؛"اذ لا يجوز ان يكون الموجود عنه بضد هذه الصفة ، فيكون موصوفا بالنقصان؛

---

(١) الكرمانى ، الرسالة الموسومة بالمضيئة فى الأمر والآمر والمأمور ، ص ٥٣ .

(٢) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٧٩ .

(٣) ص ٧٢ .

(٤) ص ٦٩ . وقارن ناصر خسرو ، روشنائى نامه ، تحقيق أقالى أبو أنف ، القاهرة ، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٨ ، ص ١٥.

(٥) انظر ، هياكل النور ، تحقيق .د. محمد على ابو ريان ، القاهرة المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٥٧ ، ص ٦٢

لان من المعلوم ان ذا النقصان فى الوجود وجوده فى الرتبة بعد وجــود ذى الكمال ، و لو كان ناقصا لكان المستحق لان يكون كاملا هــو الله ســبحانه وتعالى الموجود عنه الكامل بكون الكامل متقدما على الناقص ، وكان كونـــه كاملا يقتضى ان يكون وجوده عن غير محال وجوده، فلما أدى كونه كاملا إلى وجوب وجود ما وجوده محــال، بطــل ان يســتحق ســبحانه صــفة الكمال ، وصارت هذه الصفة للموجود الأول... وكان الموجود عنه سبحانه كاملا[١]".

وهو لا يستحيل ويتغير لكونه كاملا، فالعقل الأول باق على حال واحدة بها كان وجوده ، فهو سرمد دائم لا يفنى ولا يحول[٢]. والعقل الأول لا مثل له؛ " إن الإبداع الذى هو المبدع لا يجوز أن يكون له مثــل فــى الوجــود بالنوعية فيكونا أثنين ؛ إذ ذلك يوجب انقسام ما عنـــه وجــد بضــرب مــن الانقسام ، حتى وجد عن كل قسم ما أوجبته نسيته ، وقد ثبت أن ما وجد عنه الذى هو المتعالى سبحانه لا يعتوره الانقسام لا بالقول ولا بالكم ، لما يجــب به من وجود ما يتأول عليه سبحانه وتعالى ، ذلك مما وجوده محال ، وإذا لم يعتوره الانقسام بضرب من الضروب استحال كون ما يوجد عنه أثنين ، وإذا استحال كون ما يوجد عنه اثنين ، فالموجود عنه واحد لا مثل له[٣]". أضف إلى ذلك " أن الإبداع الذى هو المبدع هو الموصوف بالتمام والكمال ، ولــو كان له مثل فى الوجود يضاهيه ويساويه لكانت التماميــة منقســمة بينهمــا وبهما جميعا كانت التمامية ، ولما كان يكون كل منهما تاما ، بل كان يكون ناقصا ، وكان إذا كان ناقصا كان يجب به وجود ما يعلل ما عنـــه وجــوده تعالى ، وإذا بطل كونه ناقصا فهو تمام وتام ، وإذا كان تماما وتاما فلا يوجد خارجا عنه ما يكون مثلا له فهو النوعية ، فهو واحد لا مثل له "[٤].

---

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٨١

(٢) السابق ، ص ١٨٣ ، وقارن خزائن الأدلة ، ص٢٠

(٣) السابق ، ص ١٨٤ ، وقارن الكرمانى ، رسالة فى الأمر والآمر والمأمور ، ص ٢٦ .

(٤) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٤٨ .

والعقل الأول لا يعقل إلا ذاته :" إن الإبداع الذى هو المبدع لا يجوز أن يكون عاقلا إلا لذاته فقط ، بكونه أشرف الموجودات ، وإذا كان هو أشرف الموجودات فمعقوله يجب أن يكون أشرف موجود ، ولا شئ فى الموجودات أشرف منه فهو عاقل لذاته فقط . ثم بكونه أجل المخترعات من البسائط يقتضى أن يكون عقله لما يكون أجل البسائط ، وليس فى الموجودات شئ أبسط منه ، فهو لا يعقل إلاّ ذاته دون سواها ... ثم عقل العاقل لما يعقله ... وليس كماله فى عقل شئ هو أشرف منه سواه فيضطر إلى عقله فينال كماله ... وإذا كانت رتبة الكمال بكليتها له ، وقعت الغنية فى عقل شئ سواه يفيد كمالا فهو عاقل لذاته "[1]، فهول عقل وعاقل ومعقول ولا ينال ذلك من بساطته ووحدته فى شئ [2].

وإذا كان للعقل الأول تاما وكاملا وأزليا وعاقلا ، فلابد أن يكون عالما، وإذا كان عالما فلابد أن يكون قادرا ، وهذا بدوره يستلزم أن يكون حيا ، والحى لا يكون إلا فاعلا . وصفة الحياة هى الجامعة لكل هذه الأوصاف ، " وذلك أنه متى لم يكن حيا لم يكن فاعلا ، وإذا لم يكن فاعلا لم يكن قادرا ، وإذا لم يكن قادرا لم يكن عالما ، وإذا لم يكن عالما لم يكن عاقلا ، وإذا لم يكن عاقلا لم يكن أزليا ، وإذا لم يكن أزليا لم يكن كاملا ، وإذا لم يكن كاملا لم يكن تاما ، وإذا لم يكن تاما لم يكن واحدا ، وإذا لم يكن واحدا لم يكن موجودا ، وإذا لم يكن حقا ولا إبداعا ، وإذا لم يكن حقا ولا إبداعا فلا وجود[3]". فالحياة متقدمة على كل هذه الصفات فهى بمثابة الأصل لغيرها من صفات المبدع الأول[4].

---

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٨٥ ، وقارن ناصر خسرو ، جامع الحكمتين ، ص ١٠٩ .

(٢) انظر ، الكرمانى ، رسالة الأمر والآمر والمأمور ، ص ٤٦ ، وقارن ناصر خسرو ، خوان الأخوان ، ص ٢١٣ .

(٣) السابق ، راحة العقل ، ص ١٧٨ .

(٤) السابق ، ١٨٩

ومن هنا فالمبدع الأول هو"الحق والحقيقة ، وهو الوجود الأول ، وهو الموجود الأول ، وهو الوحدة وهو الواحد ، وهو الأزل وهو الأزلى ، وهو العقل الأول وهو المعقول الأول ، وهو العلم وهو العالم ، وهو القدرة وهو القادر الأول ، وهو الحياة وهو الحى الأول[1]"، ولا توجب هذه الصفات كثرة فى ذاته ، فهو واحد من جهة كونه إبداعا ومتكثرا من جهة ما هو موجود فيه من الصفات [2].

والعقل الأول هو المحرك الأول الذى لا يتحرك ، وتحريكه لغيره يكون على سبيل الشوق والرغبة فى التشبه به ، مما يحقق له البقاء والدوام الذى لا يتحقق إلاّ بعقله ما سبقه فى الوجود ــ المبدع الأول ، " وعقله إياه هو صورة فى ذاته مقومه له بما قيامه بالفعل كاملا فى التقديس والتمجيد والتسبيح والاغتباط بما له من الكمال والبقاء والسرور ، والصورة أبدا هى فاعلة بما هى له صورة محركة إياه إلى ما له أن يتحرك إليه ، فصارت تلك الصورة التى هى المحركة له ، محركة إياه إلى فعل ما يوجبه كماله الذى حصل له بها[3]" ، فالصورة علة حركة المتحرك عن العقل الأول ، والتى تتمثل فى الرغبة فى حصول الكمال والوجود والبقاء ، وبها " صار المحرك الأول محركا أولا لغيره ، والمتحرك متحركا أولا بذاته ، فإن توهمنا فيه حركة فهى إحاطة ذاته ومسرته فى ذاته بما عليه أمره عظمة وجلالا ، وقيامه بالإقرار عن أدراك ما وجد عنه[4]". وكما أنه ليس للعقل حركة إذ ليس وراءه مرتبة فيتحرك لطلبها اشتياقا[5]، فليس له سكون أيضا ، لأن ذلك

---

(١) السابق ، ص ١٨٨ ، وقارن الكرمانى ، رسالة فى الأمر والآمر والمأمور ، ص ٤٧ .

(٢) انظر ، الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٩٠ .

(٣) السابق ،ص ١٩٩ .

(٤) السابق ، ص ٢٠٠ ، وقارن الكرمانى ، المصابيح فى لإثبات الإمامة ، ص ٢٨

(٥) انظر ، مسائل مجموعة من الحقائق العالية ، نشرة شتروطمان ، لمؤلف مجهول ، ص ٨٤ .

من لوازم الأجسام المحدثة التى تطلب الكمال من غيرها ، والمبدع الأول ليس بجسم أو قوة فى جسم[1].

والمبدع الأول علة لوجود ما سواه ذلك أن الإبداع :" الذى هو المبدع السابق على كل شئ فى كل شئ لو لم يكن علة لوجود ما سواه لما كان للموجودات وجود ، ولما كانت الموجودات موجودة لزم أن يكون ما تنتهى إليه الموجودات ولا شئ وراءه غير الإبداع الذى هو المبدع ، فالمبدع الأول علة لوجود الموجودات الكائنة كالواحد الذى هو أول الأعداد . ثم امتناع الشئ عن أن يكون علة لوجود شئ أخر لا يكون إلا لعائق يعوقه : إما من ذاته أو من خارج عنه هو غيره . ولما كان لا عائق للمبدع الأول عن الفعل بتمام قدرته لا من خارج بشئ تقدمه ولا من ذاته بمادة تعوقه ، كان المبدع الأول الذى هو الإبداع علة لوجود الموجودات[2]". أضف إلى ذلك أن المبدع الأول غاية فى الكمال والبهاء والفضل وكل ما كان كذلك فلابد أن يكون علة لوجود متمم سواه . وإذا كانت الصفة الأساسية المميزة له كونه حيا، والحى لابدّ أن يكون فاعلا لما سواه، والفاعل علة لوجود مفعوله فهو علة لوجود ما سواه[3]. ولعل هذا هو السبب فى أن صاحب الشافية يطلق على الله — تعالى — معل العلل [4].

ولا يحتاج العقل الأول إلى غيره فى إنتاج فعله لكماله وتمامه ، " إذ فعله فى ذاته، وذاته لذاته مادة يفعل فيها ، وذاته صورة بها يعمل ، وما يكون وجوده هذا الوجود ، فلا يحتاج إلى غيره فى الفعل ، وإنما كان كذلك لتعالى ما وجد عنه عن أن تكون هويته بما هى عن غيرية صارت هى

(١) انظر ، الكرمانى ، الرياض ، ص ١٠٦ ، وقارن الكرمانى ، الرسالة الموسومة بالرضية ، ص ٤٠

(٢) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢٠٠ .

(٣) السابق .

(٤) انظر ، القصيدة الشافية ، تحقيق عارف تامر ، دار المشرق ، بيروت ، بدون تاريخ، ص١ .

هى ، فلم يجز أن يكون ما وجد عنه وجودا يحتاج فى فعله إلى غير "[١].
ولا يلزم المبدع عقل ما دونه من مراتب الموجودات ؛ إذ لا حاجة له إلى ذلك ": لأن كونه فيما عليه من الأزل والتمامية والبقاء والوحدة والامتناع ، بل لاجل ما عنه وجد ، إذا كان كونه أزليا تاما باقيا واحدا ممتنعا من الاستحالة لا لاجل ما عنه وجد تعالى ، فمحال أن يعقل من دونه"[٢].

وأيضا فإن الأول يحيط بما هو خارج عنه ، فلا يدرك مصدر وجوده ، فهو لا يفعل مبدعه ، لأن الله يعظم عن الإدراك ويتعالى عن إحاطة العقل الأول ، فالأول لا يدرك إلا ذاته فقط :" إن المبدع الأول الذى هو الإبداع التام الكامل مع تمامه وكماله لا يحيط علما بما عنه وجوده سبحانه أصلا ، ولا يعقله ولا يهتدى إلى شئ عند الانتداب إلى ذلك أصلا ، ولا ينهض لأمر يعقله فى ذلك إلاّ وهو بكونه نهاية النهايات كلها شرفا كمالا بمن ذاته استعارة وفى ذاته وحدة ، فلا يحصل إلا على تصور ذاته فيرجع حاسرا ، عالما بأن ذلك غير مقدور عليه"[٣].

وسبب ذلك أن من شأن " العقول أن تعقل ذواتها بذواتها ، وأن تكون أفعالها فى ذواتها بذواتها ، وإذا كان ذلك كذلك فممتنع أن تفعل إحاطة فيما هو خارج عنها مما عنه وجودها ؛ إذ إحاطتها بما هو خارج عنها لا يكون إلاّ الخروج عن ذواتها ، وفى خروجها من ذواتها بطلان كونها عقولا ، وفى بطلان كونها عقولا حصولها جاهلة ، وإذا كان فى خروجها من ذواتها بطلان كونها عقولا ومصيرها جاهلة فمحال أن تعقل ما هو خارج من ذواتها وهى عقول ، فالمبدع الأول الذى هو العقل الأول لا يعقل ما هو خارج عنه

(١) انظر ، الكرماني ، راحة العقل ، ص ٢٠٢ .
(٢) الكرماني ، الرياض ، ص ١٥٨ .
(٣) الكرماني ، راحة العقل ، ص ١٩٣

الذى هو مبدعه سبحانه [1] ": ولذا فإن العقل لا يدرك ما يسمى به الله ـ تعالى ـ من اسم ، مما يوقعه فى الحيرة والوله الالهانية والإقرار بالعجز عن أدراك مبدعه[2]، الذى يكون على أمر يعظم عن الإدراك وعن إحاطة عقل به[3]، وبالتالى فلا يمكن الإشارة إليه إلا " بهو " : " فلا يقال للمتعالى سبحانه ما يقال على الأمر الذى هو أول موجود عنه الذى هو أول موجود عنه ، الذى هو أول موجود عنه الذى هو أعنى الأمر أول موجود عنه أنه فاعل ولا مبدع ، بل نقول على سبيل الافهام ، وهو ادق ما فى إمكان العقل إثباته من آنية غير موصوفة خارجة عن ذاته ، انه "هو" فقط ؛ اذ كان لفظ "هو" منه دالا على ما كان خارجا من ذاته[4]".

وهذا معنى قوله ـ تعالى ـ ﴿ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ** ﴾[5]، فاسم" الله " واقع على العقل الأول الذى اله فى مبدعه" ان الذى قد اله فيما هو خارج عنه من موجده ومبدعه تعالى ، وتحير ووله إليه، فاشتاق الذى هو العقل الأول بدرك الأشياء كلها ، وتحصيلها بماهيتها وهويتها، على ما هى به وبتصورها فلا ياله فيها ، ولا ياله إليها ، ولا يتحير ولا تغرب عنه ، ولا تلحقه فى إدراكها عجز ولا قصور إلا فيما أشار إليه بقوله "إلا هو" الذى هو خارج عنه ، وعنه وجوده تعالى وتكبر ...انه لا إله إلا فيما هو خارج عنه[6]"، فاسم الألوهية لا يقع إلا على المبدع الأول ،وان ذلك "اشتق له من

---

(١) السابق ، ص ١٩٥ .

(٢) انظر ، الكرمانى ، رسالة فى الأمر والآمر والمأمور ، ص ٥٦ .

(٣) انظر ، الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٥٠ .

(٤) الكرمانى، الرسالة المضيئة فى الأمر والآمر والمأمور، ص٥٦

(٥) آل عمران ، ١٨

(٦) الكرمانى ، الرسالة المضيئة ، ص ٥٦

الوله الذى هو التحير فى إدراك مبدعه ومن الالهانية التى هى الاشتياق إلى الإدراك والعجز يمنعه عن ذلك لجلالة مبدعه تعالى"(١)

وهذه بعينها صفات الله عند الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالافلاطونية المحدثة ، تلك الصفات التى تدور فى مجملها حول البساطة ونفى التركيب من كل وجه، فالفارابى يرى ان واجب الوجود بذاته "لا جنس له ، ولا فصل له ، ولا ند له . واجب الوجود لا مقوم له ، ولا موضوع له، ولا عوارض له ، ولا ليس له ، فهو صراح ، فهو ظاهر ، واجب الوجود مبدأ كل فيض ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ، فهو ينال الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل فى وحدة(٢)". ونفس الموقف نراه أيضا لدى ابن سينا ، فالصفات الإلهية تدور حول الوحدة والبساطة وتمام الفاعلية وكمال الجود من كل وجه منذ الأزل، فواجب الوجود"لا جنس له ، ولا ماهية له،ولا كمية له ، ولا اين له ، ولا متى له ، ولا ند له ، ولا شريك له ، ولا ضد له، تعالى وجل،انه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شئ(٣)". وهو أمر يشير ـ فيما يبدو ـ إلى ان الإسماعيلية قد وضعوا فوق اله الفلاسفة إلها آخر لا يمكن معرفته او إدراكه او التعبير عنه بلفظ من ألفاظ اللغة،لا بسلب ولا أيجاب أنه على حد تعبير فلاسفة الإسماعيلية " من لا تتجاسر نحوه الخواطر"(٤)

---

(١) مسائل مجموعة من الحقائق العالية ، ص ٨٠ ، وقارن الكرمانى ، راحة العقل ، ص ١٩٦ ، ناصر خسرو ، خوان الاخوان ، ص ٧٩

(٢) التعليقات ، ص١٢

(٣) ابن سيناء ، الشفاء ٢/ ٣٥٤

(٤) مسائل مجموعة من الحقائق العالية، ص٣٠

وهو أمر لا يستقل به الكرمانى وحده ، فوجود اله آخر فوق الإله ، العقل الأول، او مايسمى فى الغنوصيات الشرقية "اله الآلهة" او "رب الأرباب[1]"، وإسباغ الصفات الإلهية على العقل الأول، يعود إلى فترة ما قبل الإسماعيلية الفاطمية ، وبصفة خاصة عند الخطابية التى أسست تقريبا حوالى ١٤٥هـ / ٧٦٢ م ، والتى لا نعرف من أعمالها الكلامية سوى رسالة "أم الكتاب" التى ترجمت إلى الفارسية فى تاريخ مبكر ، وحفظت فى المكتبات الإسماعيلية باعتبارها عملا كلاميا إسماعيليا خالصا[2]، وهى تعكس مدى تغلغل الغنوصيات الشرقية ، وبصفة خاصة فى بلاد ما بين النهرين إلى بنية العقائد الإسماعيلية[3]، فالله، تعالى ، لا يعبر عنه بلفظ أو وصف ، وغاية ما يستطيع العقل أن يتحدث به عن الله قوله : هو الله[4]التى يراد بها خمسة أنوار : محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين ، وهم الروح الناطقة للمؤمنين[5].

وهو أمر نلحظه أيضا لدى الدعوة القرمطية فى البحرين ، والتى ينظر إليها الباحثون على أنها والإسماعيلية ينهلان من معين واحد وإنهما حركة واحدة[6]. فصفات الله من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، تقع عليه على سبيل المجاز لا التحقيق ، :" وذلك لأن العالم والقادر والفاعل أسماء من أسماء البارئ عز وجل مخلوقة محدثة كانت بعد أن لم تكن ، فقد ثبت بذلك أن العالم والفاعل والقادر غير البارئ[7]". وأسماء الله الحسنى التسعة

(١) انظر ، الشهرستانى ، الملل والنحل ، ٣٠/٢

(2) See, W. Ivanov, Studies In Early Persian Ismalism, p. 8.

(3) See, Heins Halm, The Cosmology Of Pre - Fatimid, p . 82.

(٤) انظر ، رسالة " أم الكتاب " تحقيق . ايفانوف ، مجلة Der Islam عدد سنة ١٩٣٦ ، ص ٦٢

(٥) السابق، ص ٦٠ ، ٧٧

(6) See, Wilfred Modelung , The Fatimids And The Qramtis , p . 22 .

(٧) الداعى القرمطى عبدان ، ص ١٣٣.

والتسعون صفات كلها ، وأول هذه الصفات الله[1]، وصفات الذات لا يوصف بها إلا العقل الأول ، " الذى هو الاسم الحق ، وذلك لأنه الأول الذى لا جوهر له ، ومنه أبدع ، والاسم الذاتى الذى لا اشتقاق له ، والعالم الذى لا علم له منه علم ، والحى الذى لا حياة منها حّى ، فهو إذن الأول الذى أبدع لا من شئ ، والقادر الذى قدر لا من شئ ، أول بذاته واسم بذاته ، وعالم بذاته ، وقادر بذاته ، وحى بذاته . ولو لم يكن كذلك لكان محتاجا إلى علم به يعلم ، وإلى قدرة بها يقدر . وإلى حياة بها يحيا ، وإلى جوهر منه يبدع ، ولو كان محتاجا ما كان تاما ، وإذا لم يكن تاما لم يكن أول شئ أبدعه المبدع[2]". وصفات الفعل توصف بها النفس [3]، وهو أمر لا نلحظه فى المرحلة الفاطمية التى تصف العقل الأول بصفات الذات والفعل معا .

وعلة ذلك أن اللغة الإنسانية عاجزة عن التعبير عن الله الذى لا يدرك " بحاسة سمع فيكون مبتدأ متناهيا ، ولا بحاسة ذوق فيكون محسوسا ، ولا بحاسة لمس فيكون مقبوضا ، ولا بجولة عقل فيكون مدركا معقولا ، ولا بعرض فكرة فيكون معروفا معلوما ، ولا بتأليف طبع فيكون مجموعا ، ولا بتعبير لفظ فيكون بالحروف موصوفا" [4].

وأحيانا تطلق أسماء الله وصفاته على الحدود العلوية والجسمانية ، لأنها دالة على توحيد الله وتنزيه وتجريده ، فصفات الذات هى الحدود الروحانية والتى لا يراها إلا الخواص ، وصفات الذات يراها الخواص والعوام معا ،

---

(١) السابق ، ص ٨٣ .

(٢) السابق ، ص ٩٠ .

(٣) السابق .

(٤) انظر ، عبدان شجرة اليقين ، ص ١٠٧ .

فهذه الحدود الجسمانية والروحانية هى الطريق إلى معرفـة توحيـد الله [1]، وهذا هو معنى قوله ــ تعـالى ــ﴿ وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾[2].
وسبب هذا التفضيل أن الحدود الروحانيين أعلى من الجسمانيين ، لذا لـزم وصفهم بصفات الفعل وهم " الحكمـاء الأربعـة وأوصـياءهم الأربعـة ، والأسماء الثمانية والعشرين فى أدوارهم الأربعة فى كـور الإقـرار ، ثـم النطقاء الأربعة وأسسهم الأربعة ، والأتماء الثمانية والعشرين فى أدوارهـم الأربعة فى كور التعبد ، ثم الناطقان وأساسهما ، والأسماء الأربعة عشرون فى دوريهما وصاحب الكشف وأساسه ، والخلفاء السبعة فيما بينهما فى كور العلم [3]". وصفات الذات لا تسند إلا إلى الحدود العلوية ، فالحدود جسـمانية وروحانية هى مواقع لحمل الصفات ؛ "لأن كل صـفة توصـف بـالمنطق المركب فهى واقعة على الحدود الجسدانية منهم . والتى يعتقد بالضمير ، ولا يطلق به اللفظ المركب ، فهى واقعة على الحدود الروحانية منهم، والـذى لا يتهيأ أن يشار بوقوع الحواس الظاهرة والباطنة عليه، فإن ذلك هو وصـف البارئ تعالى [4]".

والناس فى مواقفهم من الصفات الإلهية لدى عبدان على أصناف ثلاثة : الأول قصدوا التنزيل دون التأويل فوقعوا فى التشبيه والتمثيل والشرك ؛ لأنه ليس فى ظاهر التنزيل من أوله إلى آخره إلا التشـبيه . والثـانى ، تركـوا التنزيل ورموا به وراء ظهورهم فوقعوا فى التعطيـل . والثالـث ، أقـروا

(١) انظر ، عبدان ، شجرة اليقين ، ص ٨٥ .
(٢) سورة .الأعراف ، آية ١٨٠ .
(٣) السابق ، ص ٨٩ .
(٤) السابق ، ص ١٠٨ .

بالتأويل وطلبوا التوحيد فى تأويله ، فهم المؤمنون الموحدون الــذين ليســوا بمشبهة ولامعطلة[1]. والصفات هنا وضع بشرى ، فالإنسان هو الذى يوجدها ويخلعها على الله ، فهى تعبر عن أفضل ما لدى الإنسان." ولا يعرف له اسم من نحو ذاته ، بل من نحو ذواتنا كلها مثلما وجدنا الأشــياء علــى قســمين موجود ومعدوم ، فقلنا إنه موجود لفضله على المعدوم . ثم لما كان الموجود على ضربين : حى وميت . قلنا : إنه حّى لفضله على الميت . ثم لها كانت الأحياء على صنفين متكلم وغير متكلم . قلنا إنه متكلم لفضله علــى غيــر المتكلم ... فقد صح بذلك أن تسميتنا إياه ووصفنا له على قدر طاقتنا ، فمــا رأيناه شريفا من الصفات أضفنا إليه ، وما رأيناه وضيعا نفيناه ... وليس له اسم من نحو ذاته على الحقيقة[2]". ولعل هذا يذكرنا بموقف فيوربــاخ فــى "جوهرالمسيحية" من أن الصفات الإلهية فى حقيقتها صنعة إنســانية [3]، وإن كان المنهج مختلفا تمام الأختلاف .

والله دليل على العقل الذى يدل على وحدانية البــارئ [4]، وهــو ، أى السابق ، وجه الذى به عرفه من عرفه ، ومن جهه نال أمره مــن نالــه[5]، الوارد فى قوله ــ تعالى ــ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ ﴾[6]، فكّــل شــئ خلقه الله يستحيل من حال إلى حال ، فله أبتداء وإنتهــاء ، ولــيس للســابق استحالة، لأن أبتداءه وأنتهاءه كانا دفعة واحدة بلا زمان واقع عليه[7]. ولكن

(١) السابق ، ص ١٠٩ .

(٢) السابق ، ص ١١٠ .

(3) See, The Essence Of Christints, p. 12 ..

(٤) انظر ، عبدان ، شجرة اليقين ، ص ٩١ ، ٩٥ .

(٥) السابق ، ص ١٠٥ .

(٦) سورة ،القصص ، آية ٨٨ .

(٧) انظر ، عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٠٥ .

هذا ليس خاتمة المطاف لدى عبدان ، إذ أنه يعود مرة أخرى ليجعل الله اسما من أسماء البارئ : إن الله اسم من أسماء البارئ تعالى ؛ لأن الله مشتق من إله الرجل يأله ، إذا تحير فى أمره ، فتأويله أن من أراد أن يعرفه أو يعلمه أو يدركه يتحير فى ذلك ، ولا يصل إلى مراده". أما السابق فيطلق عليه اليأس،" لأن جميع المخلوقين آيسوا من إدراك مرتبته وجلالته[1]". والتالى الخضر، " لأنه حيث يتصل ببيت هناك تخضر العلوم حتى يكون منه غداء الأرواح ، كما أن من الخضر غذاء الأجسام[2]." وهنا تناقض نلحظه لديه فلقد سمى العقل الأول من قبل " الله " ، والنفس إله ، وفسرهما تفسيرا مختلفا عن ذلك التفسير الذى أشرنا إليه آنفا ، وهو أمر لا يختص به عبدان وحده ، وبالذات فى إطلاق اسم الله على العقل ، بل هو أمر نلحظه عند غيره من دعاة الإسماعيلية ، وربما كان التأويل الذى لا تفهم بنية العقائد الإسماعيلية بدون يسمح بهذه الاختلافات بين الدعاة .

وعلى الجملة فإن الأسماء والصفات لا تقع إلا على الحدود ، فكل صفة دليل على حّد من حدود البارئ الذين هم وسطاء بين البارئ عز وجل وبين الباحث المستجيب ، والمراد به الله دونهم ، فالواصف هو الباحث والصفات هى الدلائل ، والموصوف هو المدلول ، والمراد به هو البارئ عز وجل دونهم ، والمراد به أيضا هو المعبود ، والتوحيد هو معرفة هذه الحدود المنصوبة لنشر أمر الله بين المستجيبين ، وهم تسع وتسعون فردا ، فمن عرفهم وتولاهم ، وأنزل كل واحد منهم منزلته ، أبيح له التدرج فى علم الحقيقة فى هذا العالم ، ووجب له الثواب فى معاده[3]، ويذهب عبدان —

(١) السابق ، ص ١١١ .
(٢) السابق .
(٣) السابق ، ص ١٥٤ .

مثلما ذهب غيره من دعاة الإسماعيلية الذين أشرنا إليهم من قبل عند الحديث عن مستويات التوحيد الثلاثة عند الإسماعيلية — إلى أن هذا هو معنى حديث الرسول (ﷺ) " من قال لا إله إلا الله مخلصا دخل الجنة [1]"،والإخلاص، هنا معرفة حدودها وأداء حقوقها[2].

وقريب من هذا الموقف ما نراه لدى أبى عيسىالمرشد ،داعى المعز لدين الله الفاطمى ، فالصفات الإلهية تنسب إلى المبدع الاول والثانى، أى على السابق والتالى بالمصطلحات الإسماعيلية، فالله سر لا يمكن للعقل أن يصل إليه أو يصفه بصفة ما ؛ لأنه فوق العقل أو الصفة فبارئ الباريا" أعظم من أن يدرك باسم أو يحاط بفكر ، أو يومى إليه ببصر ، أو يحس ببال، أو ينسب إليه ما ينسب إلى المخلوقين ، فمن هذه الجهة أشركت الأمم حين نسبت إليه ما ينسب إلى المخلوقين[3]" . فقوله — تعالى — ﴿ تَبَارَكَ الَّذِى بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[4]، فالمتكلم هو (ن) او العقل الأول ، وقوله "بيده الملك" اشارة إلى نفسه " وتبارك الذى" إشارة إلى (ق)او النفس الكلية[5].

وأيضا قوله — تعالى — ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۞ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۞ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾[6]إشارة الى أن الذى خالق الجن والأنس غير الله — تعالى — وان

(١) المعجم الأوسط للطبرى ، ج٢ ، ص ١٣٦ ، حديث رقم ١٢٥٧ .
(٢) انظر ، عبدان ، شجرة اليقين ، ص ١٥٤ .
(٣) رسالة ابى عيسى المرشد ، ص١١
(٤) الملك، آية ١ .
(٥) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٠
(٦) سورة. الذاريات ، آية ٥٦ –٥٨ .

قوله " هو الرزاق" كلام (ق) أو العقل الأول[١]. والتوحيد لا يتم ــ كما رأينا فى المرحلة السابقة على الفاطمية وأيضا اللاحقة عليهاــ إلا بمعرفة الحدين : العقل والنفس او السابق والتالى، والإقرار بهما ونفى التشبيه عن بارئهما، واسماء الله الحسنى لا تقع إلا على الحدود العلوية والسفلية[٢].

وهنا ــ على خلاف ما عثرنا عليه عند غيره من متكلمى الإسماعيلية ــ يميز بين"الله " و "إله" ؛ ففى تفسيره لقولــه ــ تعــالى ــ ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[٣]؛فالإشارة "بالله " إلى الأول ؛ لانه دال على الســابق ، إذ هــو روح للتالى ، وهو الرحمن. وقوله " شهد الله" إقرار الأول وشهادته انه ليس باله ، وانه لااله إلا الذى خلقه[٤].فالمبدع الأول وجه الله الوارد فــى قولــه ــ تعالى ــ ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾[٥]، فهو صنعة البارئ الذى لا يصنع إلا صنعة متقنة لا تتغير[٦].وربما نجد ما يشبه ذلك فى رسالة العــالم والغلام التى تعبر عن هذه المرحلة المبكرة التى لــم يتــبن فيهــا العلــوم الهلينية[٧]، واقتصر الأمر على تبنى الغنوصيات الشرقية[٨]، على النحو الذى عبرت عنه رسالة "أم الكتاب".

---

(١) انظر ، رسالة أبى عيسى المرشد ، ص ١٠ .

(٢) السابق ص ١١

(٣) سورة آل عمران ، آية ١٨ .

(٤) انظر ، رسالة ابى عيسى المرشد ، ص ١٢

(٥) سورة القصص ، آية ٨٨ .

(٦) انظر ، رسالة ابى عيسى المرشد ، ص ١٢، وقارن S.M.Stern, Studies In Early Ismailism , P .25

(7) See, Halm Hinz, Shiism, P ,221

(8) See, Ivanov, Early Persian Ismailism ,P,85

فالله لدى جعفر بن منصور "لا يدركه بعد الهم و لا تناله طوائح الإشارة بالإدراك"[١]،فالتوحيد يستلزم القول ليس كهو شيء[٢]. واسماء الله الحسنى هى حجج الله التى خلقها من نور وجهه، فالحمد مسمى به النبى ص – والعلى مسمى به على ، والأسماء الحسنى اشتق منها الحسن والحسين ، وفاطر السموات والأرض اشتق منها اسم فاطمة[٣].وهو نفس الموقف الغنوصى الذى وجدناه فى رسالة "أم الكتاب"[٤].وفى الرسالة الثانية من كتاب "الكشف"، وهى رسالة فى غاية الأهمية؛إذ يتجلى فيها على نحو واضح التأثر بالكابلا اليهودية[٥]فى إعطاء الحروف معانى وجودية ، فالله" لاإله إلاهو حيا كان بلا حياة ، كيف ولم يكن له كان ، و لا كان لكافه كيف ، و لا كان له أين ، و لا كان على شئ ، و لا ابتدع لكونه مكانا ، ولا قوى بعد ما كان شيئا، و لا كان ضعيفا قبل أن يكون شيئا، ولا كان مستوجبا قبل أن يبتدع شيئا، ولا شبه له يكون ، و لا كان خلقا قبل إنشائه شيئا ، ملك أنشأ الكون فليس لكون الله كيف ، ولا لله أين ،و لالله حد ، و لا يعرف بشبح، و لا يهرم للبقاء، و لا يأتى عليه الفناء[٦]" . وهو لا "يشبه ولا يوصف[٧]" واسماء الله الحسنى هم الأولياء والأئمة الذين يؤخذ منهم علم الدين[٨]، وهو الأمر الذي نلحظه على نحو خاص لدى الإسماعيلية الفارسية. ولكن يجب أن نلاحظ ان كتاب الكشف لا يعبر بطريقة فلسفية منظمة مذهبية عن الإسماعيلية المبكرة[٩].

---

(١) رسالة العالم والغلام ، ص ٦٥

(٢) السابق .

(٣)انظر ، جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف ، ص ٣٦

(٤) انظر ، ص٧٧

(5) See, Ivanov,Studies, p,85

(٦) جعفر بن منصور اليمن ، كتاب الكشف ، ص ٤٠

(٧) السابق ، ص ٤٤

(٨) السابق ، ص ٤٦

(9) See, Hienz Halm, The Cosmology Of The Pre-Fatimid,P,77

وبأعمال القاضي النعمان، مؤسس الفقه الإسماعيلي[1]، تبدأ الفلسفة الإسماعيلية فى الانتقال من الغنوصيات الميثولوجية الشرقية فى تفسير الكون إلى تبنى المفاهيم الأفلاطونية المحدثة[2]،وصبغها بصبغة إسلامية عن طريق صبها فى مصطلحات قرآنية عن طريق التأويل الذى لا يمكن التعرف على، نحو حقيقى ،على المذهب العرفانى للإسماعيلية بدونه.وربما كانت "الرسالة المذهبة" تعبر على نحو جيد عن التأثير الذى خلفته الأفلاطونية المحدثة على الفكر الإسماعيلي[3]فى مرحلته الفاطمية؛ إذ تبنى فيها القاضى النعمان مذهب المدرسة الفارسية فى الحدود العلوية: العقل والنفس والجد والفتح والخيال[4]. ومتبنيا لمذهب السجستانى فى الحدود الروحانية العلوية باعتبارها مكونا جوهريا من مكونات العالم العلوى لديه [5]،فالله " بائن عن ذلك كله من أحوال خلقه، غير موصوف بشئ منها، لا موجود غير عدم ، و لا عدم غير موجود، بل هو موجود، ثبت بآياته ودلائل ما خلق على أنه بائن عن جميعها، ليس يشبهه شئ منها ، وليس كمثله شئ[6]".

وهو المذهب الذى سوف يعبر عنه بقوة فيما بعد ناصر خسرو فى كتاباته المتعددة فى المرحلة الفاطمية ، وبصفة خاصة "جامع الحكمتين[7]" ، و"زاد المسافرين[8]"،و"خوان الإخوان[9]".

---

(1) See, Hienz Halm,Shiism,P,174
(2) Ibid,p,178
(3) See, Farhad Daftary,The Ismailis,P245

(٤) انظر، القاضى النعمان، الرسالة المذهبة، ص٥٢

(5) See. Halm Hienz,Kosomlogie ,P,135

(٦) القاضى النعمان ، أساس التأويل ، ص ٣٧
(٧) انظر، ص٢١٥ .
(٨) انظر،ص ١٧٠ .
(٩) انظر، ص ١٨٠ .

فأسماء الله الحسنى يقصد بها تارة الأئمة :" نحن آيــات الله الكبــرى، وأسمائه الحسنى، وامثاله العليا، وكلماته الصدق، فمن توسل بغيرنا لم يعط ، ومن دعى لغيرنا لم يجب[١]". وتارة تطلق على الحدود العلوية والســفلية[٢]، التى يشير إليها قوله، تعالى ، ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [٣]

وهذا هو معنى التوحيد لديه[٤]،وأيضا، معنى شهادة "لا اله إلا الله"؛ فهى أصل الدين وكماله بأسره مجموع فيهــا[٥]،إذ اشــتملت علــى توحيــد الله ، والاقراربرسوله وأئمة دينه وحدوده ، وواجب طاعتهم ، وولايــتهم وقبــول أمرهم[٦]ويتم التأكيد على هذا المعنى بوساطة إعادة قراءة قوله ــ ص ــ"من قال لا اله إلا الله مخلصا دخل الجنــة[٧]"، واخلاصــها"اعتقادهــا ومعرفــة حدودها[٨]" .

وهنا يظهر لدى القاضى النعمان ، كما هو الحــال فــى الغنوصــيات الشرقية على نحو خاص ،القــول برمزيــة الحــروف المميــزة للعرفــان الاسماعيلى الذى يفقد بنيته الثيوصوفية ؛إذ تخلى عن الرمزية والتأويــل[٩]، وينقل عن جعفر الصادق قوله:"أول ما خلق الله الحروف، وبالحروف علمت الأسماء، وبالأسماء عرفت الأشخاص[١٠]". هذه الرمزية التى نجدها متجذرة

(١) الرسالة المذهبة، ص ٣٠. وقارن الأرجوزة المختارة، ص٦٠
(٢) انظر ، الرسالة المذهبة ، ص٣٠
(٣) سورة ، البقرة ، آية ٣١ .
(٤) السابق ، ص٦٠
(٥) انظر ، أساس التأويل ، ص ٤٢
(٦) السابق ، ص ٣٦
(٧) المعجم الأوسط للطبرانى ، ج٢ ، ص ١٢٥٧ ، حديث رقم ١٢٥٧ .
(٨) أساس التأويل، ص٣٦
(٩) السابق ، ص٣٧
(١٠) السابق.

فى الغنوص الأسماعيلىمنذ بداياته الاولى[١]، وعبر عنها على نحو جيد جعفر بن منصور اليمن فى الرسالة الثانية من كتاب الكشف[٢].فالشهادة مكونة من كلمتين:إله،والله .تدلان على أشرف الحدود العلوية والسفلية؛ فإحداهما "إله" دالة القلم او العقل الأول ، أعلى الحدود التى حد الله بها عباده ونهى عن تعديها. والله دالة على النفس او التالى الذى اخذ العلم عن القلم، ويقابل هذين الحدين فى العالم الجسمانى الناطق والصامت أو النبى والأساس ، فهذه كلمات أربعة تعبر عن حدود أربعة هى مجموع كلمات الشهادة[٣].

هذه الحدود هى — على النحو الذى نجده لدى صابئة حران[٤]؛مما يعكس صلة واضحة بين العرفان الاسماعيلى وعقائد الصابئة[٥]— ومن عرف هذه الحدود الأربعة ، فقد عرف الشهادة وعرف حقوقها ؛ فمن أنكر الحديين السفليين، كما فعل الفلاسفة،وأقر بالحديين العلويين — العقل والنفس — لم يؤمن بالله ؛ إذ لم تثبت لهم الشهادة؛ فقد أقروا بالبعض وأنكر البعض الآخر. وكذلك الحشوية الذين قالوا باللوح والقلم والناطق والأنبياء بلا معرفة صحيحة؛ فلم يكملوا الشهادة[٦].

وهى ،أيضا، تتضمن سبعة فصول دلالة على النطقاء السبعة، والائمة فى دور كل ناطق.كما تدل على الاثنى عشر اللواحق الذين هم أسباب النطقاء فى كل زمان ومكان[٧]؛ وهو الأمر الذى يعكس التفسير الاسماعيلى

---

(1) See, Ivanov,Studies In Early Persian Ismaili,P.25

(٢) انظر ، ص ٤٠ و ما بعدها.

(٣) انظر ، أساس التأويل، ص٣٨

(٤) انظر ، الشهرستانى ، الملل والنحل، ٢/٩٥

(5) See, Henry Corbien,Conteplation And Temple,P.174

(٦) انظر ، أساس التأويل ،ص ٤٢

(٧) السابق ، ص ٤٥

للتاريخ،ويتضح منه التأثر البالغ بالديانة الزرفانية[1]،فمن عرف هذه الحدود، واعتقد بولايتهم وعمل بما اخذ عنهم فهو مؤمن من أهل الجنة مقبول الشهادة ومن عجز عن شئ من ذلك أو قصر فيه، وشهد الشهادة بلسانه فهو مسلم غير مقبول الشهادة وحسابه على الله[2].

وكذلك"محمد رسول الله" تدل على الحدود العلوية السفلية:اسرافيل، وميكائيل، وجبرائيل.وعلى الحدود السفلية الثلاثة الإمام والحجة واللاحق.وأيضا على النطقاء السبعة واللواحق الاثنى عشر[3].وهو الأمر الذى أشرنا إليه من قبل عند حديثنا المجمل عن مفهوم التوحيد ومستوياته الثلاثة.والحدود العلوية لا يمكن ان تعرف الا عن طريق الحدود السفلية الذين هم الوسائط بين الله وعباده[4].

وبالجملة فان العقل عند الكرمانى لا يمكن الإحاطة بكيفيته[5]،وهو عين الإبداع والمبدع، وعين الوحدة ،وعين الواحد والموجود الأول الذى لا يتقدمه شئ فى الوجود سواه[6]. أيضا فالعقل الأول كامل ، لا يعقل الا ذاته، كما انه لا مثيل له[7]، وهو الاسم الأعظم والمسمى الأعظم[8]. وهى بعينها السمات الأساسية التى سوف تحدد المعالم الأساسية لنظرية العقل والتوحيد أيضا عند الإسماعيلية الفاطمية بمكوناتها الغنوصية والأفلاطونية المحدثة.

---

(1) See, Henry Corbien,The Cycle Time,P.150

(٢) انظر ، أساس التأويل، ص ٤٧

(٣) السابق ، ص ٦٢

(٤) انظر ، الرسالة المذهبة ، ص ٣٤

(٥) انظر ، راحة العقل ، ص١٧١

(٦) السابق ، ص ١٧٦

(٧) السابق ، ص ١٨١

(٨) السابق ، ص ١٨٨

والحق أنه منذ القرن الحادى عشر أضحت أفكار الكرمانى الفلسفية اللاهوت الرسمى المعتمد لدى الدولة الفاطمية ، وبصفة خاصة مذهبه فى العقول العشرة المنبعثة عن العقل والمبدع الأول الذى سوف نجده فيما بعد — كما سوف يتضح لنا — لدى المؤيد فى الدين الشيرازى ، وناصر خسرو ، ثم طوّر بعد ذلك على يد الدعوة الطيبية فى اليمن ، وانتقل إلى الهند ، وظل المعبر عن الثيولوجيا الإسماعيلية حتى اليوم(1).

فالكلام على الماورائيات عند الإسماعيلية ، وعلى نحو خاص لدى الكرمانى ، ينطلق من المكوّن، وتسمو إلى مستوى فعل التكوين ، إذ أنه قبل الكائن هناك خضوع لفعل الأمر " كن " ، ووراء الواحد هناك الموحّد نفسه الذى يوجد جميع الوحدات(2). فالتوحيد يشبه أن يكون علم " الجوهر الفرد " ، وفى نفس الوقت الذى يستقل الموحّد بذاته عن كل الوحدات التى يوحدها ، فهو فيها وبها يؤكد وجوده(3).

إن أدبيات الكرمانى الفلسفية نعثر عليها أيضا لدى المؤيد فى الدين الشيرازى ، فتوحيد الله لا تدركه العقول(4)، ولا يكون إلا بأن ينفى عنه جميع ما يمكن أن يضاف إلى مبدعاته الجسمانية والروحانية من الأسماء والصفات والحدود(5)، فنفى المعرفة حقيقة المعرفة ، ونفى الصفة هو نهاية الصفة(6). ودعوة الله بالأسماء والصفات ضرورية لدى مؤيد فى الدين لقوله — تعالى — ﴿ وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِى

---

(1) See, Aziz Esmail , The Isma'ilis In History , In ' Ismaili Contributions To The Islamic Culture, p . 245.

(2) انظر ، الكرمانى ، الرسالة الدرية فى معنى التوحيد والموحد ، ص ٢٠ وما بعدها

(3) انظر ، هنرى كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤١ .

(4) انظر ، المجالس المؤيدية ص ١ / ٦

(5) السابق ، ص ١ / ٧٦ ، وقارن القصيدة الشافية ، ص ٣

(6) السابق .

﴿ أَسْمَآئِهِ ﴾[١] ، على أن لا يدان بأسماء وصفات الله مضافة إليه ، فإن ذلك نوع من الشرك الخفى[٢]، وهذه الأسماء والصفات ، كما هو الحال لدى غيره ، إشارة إلى الحدود العلوية والسفلية التى يتوصل بها إلى معرفة حقيقية التوحيد: "أشهد أن لا إله الذى لا يوصل إلا بحدوده إلى معرفة توحيده ، واشهد أن لا إله إلا الله الذى من ألحد فى حدوده سقط عن معالم توحيده " [٣].

هذه الأدبيات الإسماعيلية سوف تستمر فيما بعد المرحلة الفاطمية ، وبصفة خاصة لدى الإسماعيلية المستعلية (٤٨٧ هـ ــ ١٠٩٤ م) فى مصر وسوريا واليمن ، التى ستظهر إلى الوجود بعد وفاة الخليفة الفاطمى المستنصر بالله ، وانقسام الإسماعيلية إلى فرعين : مستعلية ونزارية[٤].

فالداعى الطيبى إبراهيم الحامدى يذهب إلى ان توحيد الله لا يتم إلا على أساس نفى الصفات عنه ، فالتوحيد " معرفة حدوده ، وسلب الألوهية عنهم لهم تجريده ، وسلب الأسماء والصفات عنه لهم تنزيهه، فهو تعالى لا ينفى ولا يعطل ، ولا يقال عليه ما يقال على مخترعاته [٥]". وبالجملة فتوحيد الله لا يتم إلا بمعرفة حدوده، " فهم أشرف الصفة وأكملها وأتمها ... تلك الصفة تدل على صانعها والفعل على فاعله ، فهم فهم زبدة الصفة وأجلها وأعظم بها لنطقها بالتوحيد ، وتجريدها عن ذاتها لمبدع المبدعات المبدئ المعيد [٦]".

---

(١) الأعراف : آية ١٨٠.

(٢) انظر ، المجالس المؤيدية ص ١/ ١٠٤ ، وقارن . مسائل مجموعة من الحكمة المتعالية ، ص ٣٥

(٣) السابق . ص ١ / ١٦٤ ، ديوان المؤيد ، تحقيق د . محمد كامل

(4) See, Farhad Daftary, The Isma'ilis , p . 256 . FF , Aziz Esmil , The Isma'ilis In History , p .256

(٥) كنز الولد ، ص ١٢

(٦) السابق .

ويأخذ إثبات العقل الأول مكانة مهمة لدى صاحب " كنز الولد " بعد التوحيد [١]، ولقد ظهر عالم الإبداع دفعة واحدة [٢]. ولقد أدرك هذا العقل " أن لذلك العالم مبدعا أبدعه ، وموحدا أوجده بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يدرك ولا يحاط به ، ولا يشبه شيئا من صنعته ، وأنه يعجز عن إدراكه ومعرفته إلا بوجود من أوجده من عدم لا أصل له، فنفى عن الجميع من عالمه الألوهية وأثبتها للمتعالى سبحانه الحق الذى لا شبه له ولا مثل ولا مثيل ولا شكل ، فنطق بالشهادة مفصحا ، وأعلن بها مصرحا .... فشهد له بالألوهية والعزة والحكمة " ، وهو ما جاء به القرآن الكريم فى قوله ـ تعالى ـ ﴿ شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ ﴾[٣]. فالعقل الأول نفى عن ذاته الألوهية وأثبتها لمبدعه ، فقال لا إله إلا هو ، فوحد مبدعه وهو عقل ، بمعنى إثبات الوحدة المحضة فى ذلك [٤].

وأيضا فإن العقل الأول يقع عليه هو الآخر اسم الألوهية :" فأشرق نوره ، وبان ظهوره ، وترادف سروره ، ووقع عليه اسم الإلهية ، من حيث ولهه فى مبدعه ، وحيرته فى كيفية إبداعه"[٥] فكان الألوهية على نحو صحيح ، وهو فى ذات الوقت حجاب لاسم الله الأعظم ، الذى لا نستطع أن نفهم الألوهية وأسرارها إلا من خلاله .

وتقع الأسماء والصفات على العقل الأول ، فهو حق وموجود ، وكامل ، وتام، وعقل وعاقل ومعقول ، وحى ، وعالم ، وقادر ، ولا مثل له[٦]. ويحدد الحامدى للعقل الأول صفات عشرة :

---

(١) السابق ، ص ٣٢ .
(٢)السابق ص ٤١ .
(٣) آل عمران ، ١٨
(٤) انظر ، الحامدى ، كنز الولد ، ص ٤٢
(٥) السابق ، ص ٤٥ ، وقارن مسائل مجموعة من الحكمة المتعالية ، ص ٨٠
(٦) انظر ، الحامدى ، كنز الولد ، ص ٤٥ ، ٤٦

١- أن يكون حقا أولا بوجوده عـن المتعـالى غايـة تنتهـى إليهـا الموجودات فى وجودها يعنى فى تصورها ما تصوره ، وهو حق بما جرى له من ذاته من الفطنة الحقيقية .

٢ - أن يكون موجودا أولا .

٣ - أن يكون واحدا بتوحده .

٤ - أن يكون تاما بتمام صورته .

٥ - أن يكون كاملا بكماله هذا الثانى .

٦ - أن يكون أزليا بما وجب له من البقاء بفعله المقبول .

٧ - أن يكون عاقلا بما عقل به أنه مبدع مخترع .

٨ - أن يكون عالما بعلمه من ذاته لذاته أن المبدع الحق حق ، لا يشبه بشئ من مخترعاته ، وأنه يتعالى عن صفات موجوداته .

٩- أن يكون قادرا بما خصه مبدعه من القدرة على فعل ما دونه فـى جميع حالاته .

١٠ - أن يكون حيا والحياة صفته بتوحدة أولا بالكمال الثانى الذى هو المحى للعالم بأسره[١].

أيضا نجد التأثير الواضح لأفكار الكرمانى وأخوان الصفا على الـداعى الإسماعيلى حاتم بن إبراهيم الحامدى الذى يذهب إلى أن العالم الروحانى قد أبدع دفعة واحدة " إن الله أبدع عالم الأمر دفعة واحدة بلا زمان "[٢] ، و أول المبدعات عنه هو العقل الاول الذى شهد لمبدعه بالألوهيـة ، وهـو أيضـا

(١) السابق ، ص ٥٤ .

(٢) رسالة زهر بذر الحقائق " فى " منتخبات اسماعيلية" تحقيق . د. عادل العوا ، سوريا ، بـدون تـاريخ، ص ١٦١ .

يستحق اسم الله لوله العقول فيه وولهه فى مبدعه[١]. وألفاظ اللغة عاجزة عن التعبير عن الله ، " ونعتقد فى حالة الربوبية وكمال الألوهية أنه لا يوجد فى اللغات ما يمكن الإعراب عنه بما يليق به[٢]"، فألفاظ اللغة لا تعبر إلا عن الشئ الواقع تحت اختراعه"[٣].

وطريق التوحيد نفى الصفات عنه ، إذ يترتب على إضافة الصفات إليه الكذب على الله – تعالى– بنسب ما لا يليق إلى ذاته إليه ، " ولما كانت العقول مشتاقة إلى توحيد الله – تعالى – وكان لذلك طريقان : طريق من جهة إلحاق الصفات التى لا يكون أشرف منها وإثباتها له وطريق من جهة نفى الصفات وسلبها عنه . وكان طريق التوحيد والتمجيد من جهة إثبات الصفات له مؤديا إلى الكذب على الله – تعالى – والافتراء عليه بنسب ما لا يليق به إليه ، وجريه مجرى ما دونه من مخترعاته ، كان أصدق ما يعتمد عليه فى التوحيد والتمجيد ضد إثبات الصفات ، وهو نفيها عنه" [٤].
هذا النفى لا يؤدى ، كما هو الحال لدى المعتزلة وغيرهم من النفاة ، إلى التعطيل : " ولا يراد بهذا النفى تعطيل الهوية المتعالية ، ويكفى العقلاء أن النفى إثبات لمن عقل وأدرك ، فإذا قيل أولا بأنه تعالى لا هو موصوف ، والذى صار حرف " لا " بموجبه نحو الصفات والموصوفات من الموجودات ، فالصفات هى المعطلة الألوهية سبحانها. والقول ولا هو لا موصوف الجارى مجرى القول الأول فى النفى عن الهوية المتعالية ما هو غير المنفى أولا ، فصار سلب الصفات عنه تعالى إثباتا للهويه لبعدها عن صفات الخلق الحادثة[٥]". وهذه الصفات لا يوصف به إلا المبدع أو العقل

(١) السابق ، ص ١٦٢ .
(٢) السابق ، ص ٣٨.
(٣) السابق ، ص ٣٩ .
(٤) السابق .
(٥) السابق ، ص ٤٠ .

الأول الذى تظهر الألوهية فيه على نحو جليّ وتستطيع ألفاظ اللغة المخترعة أن تعبر عنه: "إن البارى تعالى وتقدس لما تعاظم أن ينال بصفة توجد فى الموجودات لقصور الموجودات عن وصفه بما تستحقه الألوهية ، جعل موجودا أولا تتعلق به الصفات عطفا ورحمة ومنه على عقول عباده أن تهلك وتضل ، إذا لم تستند إلى ما تقف عنده، فتوقع الصفات عليه ؛ فجعل للعالم مبدأ مبدعا ، وهو الأول فى الوجود من مراتب الموجودات فى وجودها "[١].

ولدى الداعى الطيبى على بن محمد بن الوليد (ت ٦١٢ هـ) نجد هذا التأثير على نحو واضح بالأفلاطونية المحدثة فى صياغتها الحرانية الغنوصية ، فهو يقيم الدليل على حدوث العالم بناء على فكرة الحدوث الكلامية ، وإن كان مفهومه للحدوث مختلف عن مفهوم المتكلمين له[٢]، فالعالم لديه " محدث كائن بعد أن لم يكن ، ودليل الافتقار فيه يدلنا على احتياجه ، والمحتاج فى وجوده إلى غيره ، يتعلق بالدليل على حدثه " [٣]، وإذا كان العالم محدثا فلابد أن يكون له صانع واجب الوجود[٤].

وهنا يتم استخدام اللغة السلبية فى التعبير عن الله – تعالى – فهو ليس بجسم وهو واحد وقديم ، ليس بجوهر ولا عرض ولا صورة ولا مادة وغير محتاج ، ولا يشبه المحدثات ، كما يتم نفى الحدود والزمان والمكان والتسمية عنه[٥]. وعلة ذلك أننا لا نستطيع بوساطة ألفاظ اللغة المحدثة التعبير عنه:" إن مبدع العوالم تعالى لا سبيل إلى إدراكه ، ولا إلى العبارة عنه بلفظ قول

---

(١) السابق ، ص ٤٢ .

(٢) انظر ، حسام الدين الألوسى ، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ١٩٨٠ ،ص ١٥١

(٣) على بن الوليد ، تاج العقائد ومعدن الفوائد ، تحقيق عارف تامر ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ١٨ .

(٤) السابق ، ص ١٩ .

(٥) السابق ، ص ٢١، ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ .

أو عقد ضمير ؛ لكون هذه الثلاثة خلقا من خلقه ، وصنعة من صنعه ، والخلق لا يدرك خالقه ، والصنعة لا تدرك صانعها[1]." ومن هنا فإن " وصفه تشبيه ، ونعته تمويه والإشارة إليه تمثيل ، والسكوت عنه تعطيل ، والتوهم له تقدير ، والأخبار عنه تحديد "[2].

فنفى الصفات عنه عقيدة صحيحة لا يجوز تركها ، " فنظام توحيده نفى الصفات عنه ، بشهادة كل العقول الصافية بأن كل صفة وموصوف مخلوق ، وشهادة أن كل مخلوق أن له خالقا ليس بصفة ولا موصوف ، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران أن له خالقا ، وشهادة الاقتران بالحدث ، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع لله من الحدث [3]." وبالتالى فإن الألوهية تظهر تجلياتها فى العقل الأول أو المبدع الأول [4]، باعتباره أول الأشياء الواقعة تحت إبداعه واختراعه[5]، " إن البارئ تعالى وتقدس ، كما تعاظم أن ينال بصفة من الموجودات ... جعل موجودا أولا تتعلق به الصفات[6]" . هذا المبدع الأول حق وموجود وواحد ، تام ، وكامل ، وباق ، وعاقل ، وعالم ، وقادر، وفاعل ، وحى[7]والحياة هى الصفة الأساسية أو الجوهرية له التى تصدر عنها كل الصفات الكمالية الأخرى ، والتى تقع على المبدع الأول ، وهو الأمر الذى لحظناه عند الكرمانى من قبل [8]، " فالحياة ذات

---

(١) " رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول " فى " منتخبات إسماعيلية " نشره عادل العوا ، دمشق ، ١٩٥٨ ، ص ٩٥ .

(٢) السابق .

(٣) تاج العقائد ومعدن الفوائد ، ص ٢٨ ، وقارن ، ص ٣٠ .

(٤) انظر ، رسالة جلاء العقول ، ص ٩٧ .

(٥) السابق ، ص ٩٥ .

(٦) السابق ، ص ٤٠ .

(٧) السابق ، ص ٤١

(٨) انظر ، ص من هذا البحث .

جامعة لهذه الأمور ، وبها هى فاعلة ، وذلك أنه إذا لم يكن حيا قادرا ، وإذا لم يكن قادرا لم يكن عالما ، وإذا لم يكن عالما لم يكن عاقلا ، وإذا لم يكن باقيا ، وإذا لم يكن باقيا لم يكن كاملا ، وإذا لم يكن كاملا لم يكن تاما ، وإذا لم يكن تاما لم يكن واحدا ، وإذا لم يكن واحدا لم يكن موجودا ، وإذا لم يكن موجودا لم يكن حقا ولا إبداعا ، وإذا لم يكن حقا ولا إبداعا لم يكن موجودا أولا تتعلق به الموجودات ".

فالعقل الأول واحد لا اثنان وهو " مبدأ الموجودات كامل أزلى ، وأنه لا يستحيل عما هو عليه وجد ، وأنه واحد لا مثل له ، وأنه عاقل لجميع ما وجد عنه تعالى ... فصارت الصفات لهذا الموجود الأول [١]". وبالجملة فإذا كنا لا نستطيع أن نتناول الله ـ تعالى ـ بصفة من الصفات ؛ لعجز العقول واللغات عن الوصول إلى كنه ، فإن العقل الأول تظهر الألوهية من خلاله هو فقط :" ونعتقد أن هذا الموجود الأول هو الموصوف بالصفات ؛ لأنه لما كان الله ـ تعالى ـ فى علو عن المراتب كمالا ، ووحدة وكثرة ، وما يكون لحرف "لا" سلوك فى نفيه من الصفات والموصوفات اللازمة إياه سمة اختراعه ... ووقع اليأس من الظفر بما يكون طريقا إلى تناوله بصفة، كان ما دونه هو الموصوف الموجود الأول الذى فى القدرة التوصل إلى الكلام عليه و الإنباء عنه بالأوصاف الموجودة فى الخلق...و هذا الموجود الأول هو الذى نسميه العقل الأول الذى وجوده لا بذاته بل بإبداع المتعالى سبحانه"[٢].

وهو الذى يقع عليه اسم الألوهية من جهة مبدعه ومن جهة الموجودات الصادرة عنه ، "لولهه وتحيره فى عظمة مرتبه الى تلك المرتبة ، وناقله إلى عظيم تلك المنزلة ، والواهب له تلك الفضيلة ، بعد ان لم يقدر على ذلك ،

(١) تاج العقائد ، ص ٤٢ .

(٢) السابق ، ص ٤٥ وقارن جلاء العقول ، ص ٩٧

ولا يصل اليه ، فهو له متحيره فى عالى منزلته ، ويقع عليه اسم الألوهيـــة لوله تلك المقامات الشريفة فيه ، وتحيرهم وعجزهم عن الإحاطة بعظمتـــه ، ويكون كل مقام لمن فى افقه على هذه النسبة وبهذه الصفة[١]".

ولدى الداعى على بن محمد بن الوليد (ت ٦٦٧ هـ) يحـــدد التوحيـــد بأنه معرفة الحدود العلوية والسفلية، ولا يمكن ادراك من لا تجاســـر نحـــوه الخواطر ؛لعجز العقل واللغة عن التعبير عنه بما يليق به [٢]. ولقد تم إيـــداع العالم العلوى أو دار الإبداع دفعة واحدة : " إن غيب الغيوب ـ جل وعلا ـ أبدع عالم الإبداع دفعة واحدة بلا زمان أو مكان صورا نورانيـــة كثيـــرة لا يحصيها العدد ، متساوين فى الكمال الأول والوجود الأول ، الذى هو الحياة والقدرة والقوة ، وكان ذلك بموجب عدله تعالى أن جعلهم ســـواء لا فضـــل لأحد منهم على الآخر[٣]". آية ذلك أنا نجد نفوسنا " تقطع مسافة بين الشرق والغرب بجولان الخواطر فى أقل من لمح البصر ... غير أن يحويها عـــن ذلك مكان أو تحتاج فيه إلى زمان ؛ بل تنحصر فى فكرتها الجهات البعيدة ، بل السموات والأرض وما بينهما فى أقل من لحظة ، فإذا كان ذلك من مـــع عجزنا وقصورنا وكون نفوسنا مرتبطة بأجسامنا ، فكيف بمن هـــو كامـــل متجرد عن الاتحاد بالأجسام [٤]".

وأحد هذه الصور المبدعة أدرك أن له مبدعا ، فأثبت لـــه الألوهيـــة ، ونفاها عن بنى جنسه من الصور الإبداعية الأخرى فى "دار الإبداع " أو فى العالم الروحانى " ثم إن صورة من تلك الصور المبدعة نظر إلى ذاته وإلى أبناء جنسه ، وتفكر فيهم ، فهجم بفكرته من ذاته من غير معلم و لا ملهم ،

(١) جلاء العقول ، ص ١٤٥

(٢) انظر ، على بن محمد ، " رسالة تحفة المرتاد وغصة الاضداد " فى " مسائل مجموعة ، ص ١

(٣) على بن محمد ، رسالة فى المبدأ والمعاد "، ص ١٠٢ .

(٤) السابق .

وعلم ان له ولهم مبدعا هو بخلافهم يعجز عن إدراكه ، فنفى الألوهية عنـــه وعن أبناء جنسه ، وشهد بها لمبدعه ، واستحق بهذا الفعـــل ان يســـمى أولا وسابقا ، وهو المسمى "بالعقل الأول" و"المبدع الأول"، "والقلم"[١].

هذا العقل الأول ، نتيجة لاعترافه بالوهية مبدعه ، يدرك ما كان و مـــا سيكون ، ووقع عليه اسم الألوهية لوجهين : أحدهما ، أنه "وله" وتحير فـــى إدراك مبدعه ، وعجز عن معرفته حق المعرفة ، وإدراكه حـــق الإدراك . وثانيهما ، آن جميع عالم الإبداع "ولهوا" فيه ، أي فى العقل الأول، وتحيروا فى جلالته وعظمته التى خص بها لما كان من فعله . وثالثهـــا، لألهانيتـــه و اشتياقه إلى إدراك جلال مبدعه ، والعجز عن ذلك برده[٢]. وبالجملة فاســـم الألوهية لا يقع إلا على المبدع الأول ، وكذلك صفات الكمـــال لا تقـــع إلا عليه[٣]. و يلاحظ هنرى كوربان ان دور العقل الأول عند ابن الوليد يتماثل تماما مع دور "سلمان" فى رسالة "أم الكتاب"[٤].

والحق ان الإسماعيلية يعتبرون بحق أول من عبر عن الجدل الحقيقـــى حول الصفات الإلهية الذى يعود على نحو ما إلى المعتزلة ،و لكـــنهم لـــم يكونوا اقل منهم اهتماما بها و بقضاياها ، بل وقفوا منهم موقفا نقـــديا نـــراه على نحو خاص لدى السجستانى، ولدى ناصر الدين خسرو الذى نافش فـــى "جامع الحكمتين" المعتزلة[٥]، والكرامية[٦]، والفلاسفة المتألهين[٧]فى قضـــية التوحيد . وربما يكون الدافع وراء ذلك كله التصور الاسماعيلى الثيوصوفى

(١) السابق ، ص ١٠٣

(٢) السابق .

(٣) انظر ، تحفة المرتاد ٨٠

(4) See, Cyclical Time,P. 147

(٥) انظر ، ص ٥٢ وما بعدها

(٦) انظر ، ص ٦٨ و ما بعدها

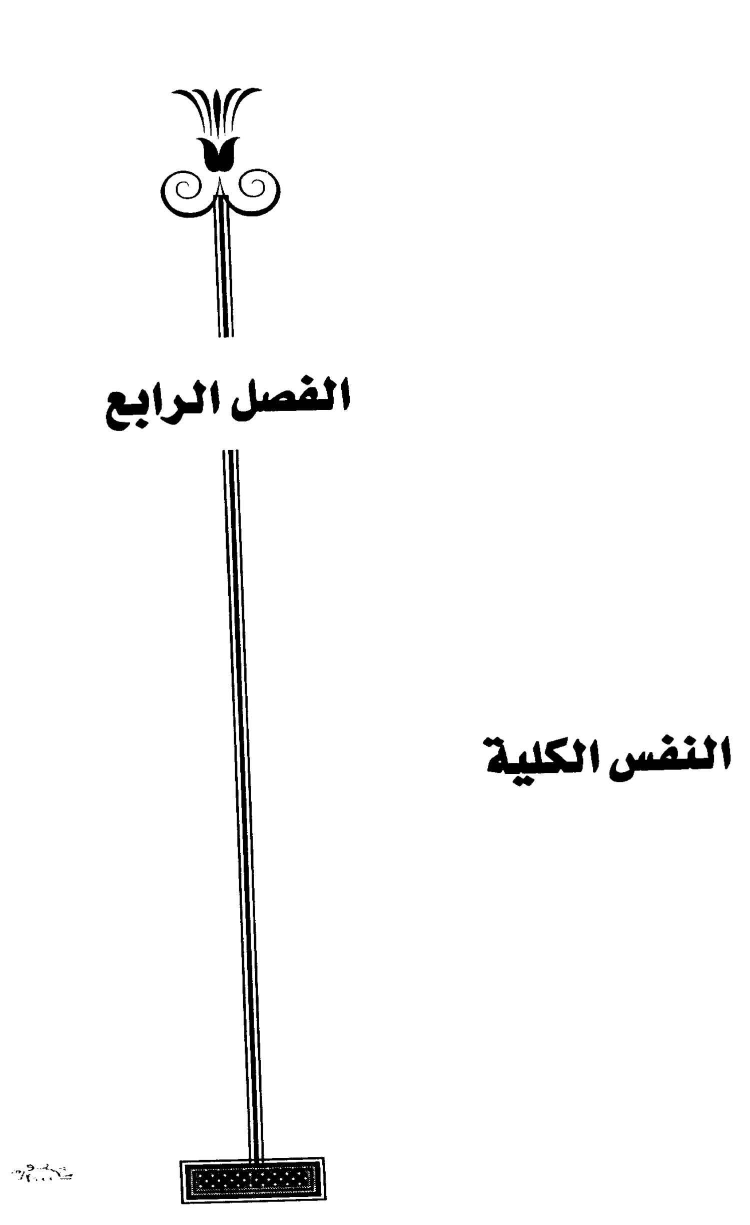
(٧) انظر ، ص ٧٥ و ما بعدها

لعالم الإبداع والدور الذى يأخذه الإمام فى العالم الأرضي فى مقابل الدور الذى يؤديه العقل الأول فى العالم الروحانى(1).

وصفوة القول فإن الإسماعيلية المستعلية فى اليمن وسوريا سوف تحافظ على التقاليد الإسماعيلية الفاطمية ، وسوف يظهر لدى مؤلفيها على نحو واضح التأثر بأدبيات حميد الدين الكرمانى ، فيلسوف الإسماعيلية الفاطمية ، وإخوان الصفا فى التوحيد وعالم الإبداع ، فالله ، تعالى،لا يمكن أن تتجاسر نحوه الخواطر ، ولا ألفاظ اللغة أن تعبر عنه ، ولا لأدلة العقول أن تصل إليه ، ولا لمسالك الوجدان أيضا ، وهو ما يذكرنا – كما سبق أن سلفنا – بفكرة الإله غير المعروف فى الغنوصيات الشرقية القديمة ، وهو ما سوف نتحدث عنه تفصيليا فيما بعد عند تناولنا للآثار الأفلاطونية المحدثة فى بنيتها الغنوصية على الإلهيات عند الإسماعيلية ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الصفات الكمالية تقع على أول مبدعاته ، فالعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، كلها صفات تقع على المبدع الأول ، ولا جل أن هذا المبدع الأول قد وله فى مبدعه وعجز عن إدراكه ، أيضا لكون موجودات عالم الإبداع التى وجدت دفعة واحدة على سبيل الضرورة الآلية عن الله ، سواء أكانت هذه الضرورة فيضا أو انبعاثا، قد ولهت وعجزت عن إدراك حقيقة وكنه المبدع الأول استحق هذا المبدع اسم الألوهية ، أو بتعبير الغنوصيات الشرقية القديمة " الإله الحقيقى أو الإله المعروف بصفاته فى مقابل الإله الخفى ، هذا كله يطلق على العقل الأول أو الإبداع الأول .



(1) See, Henry Corbin , Cycle Time, p.175 ,En Islam Iranien ,Voll1, P. 149



الفصل الرابع

النفس الكلية



النفس الكلية

وتنبعث النفس الكلية من العقل الأول، فهى الخلق الثانى المنبجث عـــن المبدع الأول، وقد سميت كذلك؛ لأنها "تتنفس دائما للاستعادة،ليكون بتـــواتر تنفسها تمام الخلقة[١]". ويطلق عليها عدة مصطلحات؛ فتارة اللوح،ومعناه "ان الذى انفطر من العقل من أنوار الكلمة يتسطر فى النفس ، ومن النفس يتصل بجريانها المنبعثة منها على مقدار صفائها ولطافتهـــا[٢]". وثانيـــة "الملـــك" ومعنى ذلك " ان النفس ملك العقل و قينيته ؛ لان بالنفس ظهـــرت فضـــيلة العقل[٣]". وثالثة "الثانى"أى الحال الثانى لجميع المخلوقين[٤]." ورابعة "التالى " باعتبارها " تالية للعقل فى قبول آثار الكلمة الإلهية، فهى تتلو العقل بفعله[٥]". و خامسة " القدر " أى أن الذى يتحد بالنفس من فوائـــد العقـــل ، فالتقـــدير والتحديد محيطان به[٦]. وسادسة " الصورة" ، ومعنى ذلك ان النفس تصورت من جوهر العقل الذى به تقف على فوائده[٧]. ويقال لهـــا " القمـــر " "أي أن النفس تستفيد من أنوار العقل وضيائه ، وأنها متى همت ان تلحق به محـــق نورها، كما ان القمر يستفيد نوره من نور الشمس، وإذا اجتمع مع القمر فى المنزلة محق نوره[٨]".

---

(١) السجستانى ، تحفة المستجيبين، ص ١٤٩
(٢) السابق .
(٣) السابق .
(٤) السابق . وقارن الافتخار ، ص ٣٩
(٥) السجستانى ، تحفة المستجيبين، ص ١٤٩
(٦) السابق .
(٧) السابق .
(٨) السابق . وقارن الافتخار، ص ٣٩

وهما معا الاصلان ، أي العقل والنفس،ومعنى ذلك انهما مرجع الأشياء سواء روحانيا كان او جسمانيا لا يتعريان عنهما ، و لا يكتفى بأحدهما دون الآخر، وان اكتفى سواهما، فان الذى يكتفى به هو موضوعهما، كـالهيولى والصورة والطبيعة(١).

وربما يكون أقدم ما كتب عن النفس الكلية فى اللاهوت الاسماعيلى ، يعود الى ما كتبه النسفى المقتول فى كتابه " المحصول"، الذى يمكن ان نحدد المعالم الأساسية لمذهبه ، بناء على ما نقله الكرمانى فى "الرياض" ،وعبدان القرمطى فى " شجرة اليقين"على النحو التالى:

١ــ ان الله تعالى هو المبدع للكون، فهو فوق الشئ واللاشئ، و لا يوجد شئ معه.

٢ــ الخلق هو الإبداع،الذى تم دفعة واحدة خارج إطار الزمان.

٣ــ أول المبدعات عنه هو العقل الأول: تام ، وكامل ، وأزلي.

٤ــ ما بين العقل الأول والله ــ تعالى ــ واسطة الإبداع سواء أكانت الكلمة او الوحدة او الأمر(٢).

٥ــ المبدع الثانى هو النفس : غير كاملة، وغير تامة، وهى تسعى لتحقيق الكمال ونيله. ويتولد من النفس أمران هما: المادة والصورة، ومنهما معا يولد العالم الطبيعى.

وتأخذ النفس مكانة مركزية فى اللاهوت الاسماعيلى، فى صيغته الأفلاطونية المحدثة ،إذ تعد النفس الواسطة التى تربط بين العالمين الروحانى والحسى.والعقل يخاطب النفس من جهتين يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطا قويا ، باعتبار ان النفس تتكون من جزئين : أحدهما ينتمى إلى عالم الإبداع . وثانيهما ، ينتمى إلى العالم الجسمانى.

(١) الافتخار ، ص ٤٠

(٢) انظر ، الكرمانى، الرياض ، ص ٢١٣وما بعدها

فهناك خطاب من الجسمانيات لتعلق النفس بها ، وذلك من رحمة العقل عليها ، ولأجل هذه المخاطبة وجدت الهيولى والصورة ، بالإضافة إلى ذلك ، فإن العقل يعلم النفس الكلية حقارة الأشياء المادية ، مما يزهدها فى العالم الحسى ، ويجعلها متجهة إلى عالم الإبداع طلبا للفوائد العقلية التى يتحقق بها خلاص النفس . أما خطاب العقل للنفس من جهة الروحانيات فهى الشوق الدائم منها إلى كمال العقل وجمالها ، محاولة ، وإن كانت لا تتمكن من ذلك على نحو تام[١]، الاستفادة من عالم العقل ، فهى عاجزة عن نيل جميع فوائد عالم العقل . فهى " بين شوق وعجز من إفاضة العقل لمخاطبته الروحانية معها ، فلا تزال تكتسب الشوق وتقف بالعجز عن السلوك إلى غير مقدارها ومرتبتها . فلو كانت الإفاضة عليها بالشوق وحده من غير إفاضة عجز ، لبطلت ذاتها، إذ لم تحتفظ بما تريده ، ولم يكن العجز مفاضا عليها من علتها . وهكذا لو كانت الإفاضة عليها بالعجز من غير إفاضة شوق لبقيت ناقصة ، ولم تستفد شيئا [٢]".

لقد تم إبداع النفس بوساطة العقل ، وعندما وجدت الهيولى والصورة :" إن ذات البارى علة وجود العقل ، وعلة بقاء العقل ، وعلة إفاضة ذلك الفيض الدائم ، وعلة تمام العقل وقبوله ذلك الفيض ، وعلة كمال العقل وإفاضة ذلك الفيض على النفس ، فبقاء العقل علة لوجود النفس، وبقاء النفس علة لوجود الهيولى ، فمتى كملت النفس تمت الهيولى "[٣].

ويربط الإخوان بين مراتب الموجودات عن الله ــ تعالى ــ وبين الأعداد :" اعلم يا أخى أن البارى أول شئ ابتدعه واخترعه من نور

(١) السجستانى ، الينابيع ، ص ٩٤.

(٢) السابق ، ص ٩٥ .

(٣) جامعة الجامعة ، ص ١٥١ .

وحدانيته جوهر بسيط يقال له العقل الفعال كما أنشأ الأثنين من الواحد بالتكرار ، ثم أنشأ النفس الفلكية من نور العقل، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين ، ثم أنشأ الخلائق من الهيولى ، ورتبها بتوسط العقل والنفس "(١).

والعقل علة النفس ، والنفس علة الهيولى ، والهيولى علة الصورة المجردة (٢)، والعقل يفيض صور الموجودات المجردة المودعة فيه على النفس دفعة واحدة(٣). وهى " جوهرة بسيطة روحانية ، حية بالذات ، علامة بالقوة ، فعاله الطبع ، وهى صورة من صور العقل الفعال(٤)" ، وجود العقل على النفس مكتسب من الله ــ تعالى ــ أما جود البارى على العقل فمن ذاته بلا اكتساب ولا احتياج(٥).

فالنفس وجه العقل الفعال : " فاتصل بها فيض نوره ، وقويت الكلمة وتحركت بالانفعال ، فأشرق وجهها بما اتصل بها من أنوار الجبروت ، وبدا وجهها الكلى وهو الشمس ، فأشرق وترتب فى موضعه اللائق به بموجب الحكمة الإلهية "(٦) .

وتفيض الهيولى عن النفس الكلية ، وهى جوهر بسيط له ثلاث علل :

١ ــ الفاعلة وهو البارى عز وجل

٢ــ والصورية وهو العقل .

---

(١) رسائل إخوان الصفا ، ١ / ٢٩

(٢) انظر ، جامعة الجامعة ١ / ١٥١ ، وقارن Majid Fakhry, Ahistory Of Islamic Philosophy, pp.171FF.

(٣) السابق ، ص ١٦٣ .

(٤) السابق ، ١٩٧ .

(٥) السابق ، ص ٢٠٦ .

(٦) رسائل إخوان الصفا ، ٣/ ٢٢٩

٣ ــ والتمامية وهى النفس[١]. وبعد النفس تأتى الطبيعة الفاعلة ، وهى قوة من قوى النفس الكلية سارية فى جميع الأجسام مدبرة لها ، وتسمى النفوس الجزئية أو الملائكة ، وبعدها الجسم المطلق ذو الطول والعرض والعمق وهو الهيولى الثانية ، وبعدها عالم الأفلاك ، وبعدها العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، ثم بعد ذلك المعادن والنبات والحيوان"[٢].

والنفوس الجزئية هى إحدى القوى المنبعثة من النفس الكلية ، ولما امتلأت النفس الكلية من الفضائل و الخيرات من إرادتها التشبه بعلتها،ارادت ان تكون مفيدة؛ فلما رأى البارى منها ذلك مكنها من الجسم ، وخلق منه عالم الأفلاك ،وتحركت النفس الكلية حركة اختيار ، فوجدت فى الأشياء المخلوقة قوة لقبول آثارها ؛ فأودعت فيها صورة ما فى ذاتها وأكسبتها الحركة، وجعلتها مثالات ونقشتها وصبغتها،فكانت لطيفة بالنفس كثيفة بالجسم متحركة بالقوة الباعثة لها من العدم إلى الوجود بالعناية الربانية ، فلما سرت القوة الفاضلة والحركات الكاملة فى عالم الأفلاك ، جعلتها أنوارا شفافة، ذات أجرام لطيفة خفيفة، ونقشت عليها أمثال الصور المجردة، فصارت الملائكة مثالات لمن فوقهم من الملائكة المقربين ، ثم كذلك أهل كل سماء إلى فلك القمر ، وكان الأمر إلى ذلك إلى أن عصى آدم ربه ، فاهبطت النفوس الجزئية إلى الارض واتحدت بالأجسام السفلية وانقسمت إلى ثلاث:إحداها، اتحدت بجوهرية المعادن.وثانيتها،بالنبات. وثالثتها،بالحيوان أفضله الإنسان[٣].

---

(١) انظر ، جامعة الجامعة ، ص ٢٠٢ .

(٢) رسائل إخوان الصفا ، ٣ / ١٩٨ .

(٣) انظر ، جامعة الجامعة ، ص ٢٩٧ وما بعدها

ويستخدم الإسماعيلية فى التعبير عن طبيعة العلاقة بين العقل الأول والنفس الكلية مصطلحى الإبداع و الانبعاث، ويفرق حميد الدين الكرمانى بينهما ، فالانبعاث"انفعال ما لا عن قصد أول ، وهو وجود يحصل عنه ذات جامعة لامرين:بأحدهما، تكون محيطة.وبالآخر تكون محاطة،فتشرق تلك الذات عند ملاحظتها ذاتها واغتباطها،فيحصل من بين الأمرين خارجا عنها أمر يثبت بثبوت الذات"[1].

أما الإبداع فهو خاص بالعقل الأول، ولما كان "حيا بذاته، وقادرا بذاته، وعالما بذاته، وكاملا وأزليا، وعقلا وعاقلا...وأحاطت ذاته لقدرتها بذاته فلاحظها وعقلها إحاطة بها، وصارت ذاته التى هى التى هى عقل عاقل لذاته التى هى معقولة لذاته التى هى عقل، ولم يعقه عائق كان من خارجه ، ولا من ذاته عما توجبه قدرته التامة، فرأى ما أحبه من ذاته التى هى فى انه أول الوجود ، وانه لا يتقدمه شئ، وانه علة بها يتعلق وجود الموجود، وانه النهاية فى السناء والنور والضياء ... واغتبط بذاته ... اغتباطا يفوق كل اغتباط، وابتهج بأمره ابتهاجا لا يمكن قياسه إلى الموجود منا فى أنفسنا... فكان عن ذلك الاغتباط بإشراق ذاته عند إحاطته و عقله إياها، وملاحظته لها فى ذاته فرحا بها سطوع نور عنه"[2].

وسبب تخصيص العقل الأول باسم الإبداع انه مخترع من لا شئ ، فالفعل الصادر عن الله، لا من أيس يجرى منه مجرى المادة من ذوات الموجودات[3]، فإنتاج العقل الأول ناتج من عقله ذاته واحاطته بها ، وهنا يعقد الكرمانى مقارنة بين النور المنعكس من الشمس على وجه المرآة

(١) راحة العقل ، ص٢٠٧

(٢) السابق ، ص ٢٠٨ .

(٣) انظر ، راحة العقل ، ص ٢٠٧

و ما ينبعث عن العقل الأول؛ فكون الذات معقولة منورة كـالمرآة المشـرقة بنور الشمس ، ووجود المنبعث عن العقل الأول كوجود الضوء، وكون العقل الأول والمعقول ذاتا واحدة ،ككون الشمس والمرآة من حيث الجسمية شـيئا واحدا فالانبعاث سطوع نور عن ذات المبدع او العقل الأول(1).

و يلح الكرمانى على ذلك حتى يتجنب الوقوع فى شرك القـول بـان المنبعث من جنس ما ينبعث عنه ، فالعقل الأول إبداع، وما يوجد عنه نتيجة لكماله وجماله وأزليته انبعاث، وهو أمر وجدناه لدى أبى يعقوب السجستانى من قبل ؛ إذ أن الأنفس الجزئية تنبعث لديه من النفس الكلية(2). أيضا نجـده فيما بعد لدى الحـارث اليمـانى ؛إذ يجعـل مصـطلح "الإبـداع" خاصـا بالعقل الأول، ومصطلح الانبعاث خاصا بما ينبعث او ما يصدر عن العقـل الأول(3).

لقد أثارت آراء الداعى النسفى حول عدم تمامية الـنفس ونقصـانها ، وكونها أثرا من النفس الكلية او جزءا منها العديد من المناقشات داخل الوسط الاسماعيلى، فألف أبو حاتم الـرازى(ت ٣٢٢ هـــ) كتابـه الإصـلاح الذى يتناول فيه العديد مـن أمهـات المسـائل الإسـماعيلية ذات الطـابع الافلاطونى المحدث ، وبصفة خاصة قضية النفس متناولا بالنقد آراء النسفى فيها(4).

لقد أكد أبو حاتم الرازى ــ على النقيض مما ذهب إليه النسـفى ــ أن النفس كاملة لأنها انبعثت من الكامل (العقل الأول) ، وما ينبعث من الكامل لابدّ أن يكون كاملا : "إن النفس تامة فى ذاتها ، لأنها انبعثت مـن العقـل

---

(١) السابق ، ص٢٠٩

(٢) انظر ، الينابيع ،ص٤٤

(٣) انظر ، الأنوار اللطيفة، ص ٦٨

(4) See , S.M.stern,Studies In Early Ismaigism,P.220

الأول تامة ، وهى انبعاث تام من التمام ؛ لأن العقل هو التمام [١]" . وبين أن الخلاف حول هذه المسألة خلاف لفظى حول معنى " التمام " والتام . فالرازى ينطلق من أن العقل والزمان شئ واحدّ ، ولا مجال للفصل بينهما وبالتالى فالزمان والنفس يصدران تلقائيا من الواحد ، فالرازى يشيد للزمان موضعا متعاليا عما نجده فى الوضع العادى للزمان فى الأعراف الفلسفية[٢].

فالنسفى يذهب إلى أن النفس دائما متحركة لطلب الكمال من العقل الساكن، فهى لديه تتميز بأمرين هما الحركة والسكون ، ومنهما معا تخرج الهيولى او المادة الأولى والصورة مكونين العالم ، و من هنا فان النسفى يعتقد ان الزمان جزء من النفس ، والنفس لا يمكن أن تكون كاملة ؛لأن أفعالها متتالية ومؤقتة[٣]. وهنا يدافع السجستانى فى كتابه "النصرة" عن المذهب الذى قال به النسفى فى نقصان النفس وتمامية العقل، قائلا:" إنه لا يعلم أن التمام افضل واكمل من التام ؛إذ أن التمام صفة والتام موصوف، والتمام محمول والتام حامل ، والموصوف والحامل افضل واكمل من الصفة والمحمول ؛لأن التام موصوف بالتمام وحامل له ، والتمام صفة التام ، وهو محمول عليه"[٤].

والحق أن مذهب الرازى يرتكز على التمييز بين العالم العلوى والعالم السفلى، على اعتبار ان النفس الكلية لها طرفان : أحدهما يتعلق بعالم الإبداع او العقل الأول ، إذا شئنا الدقة ، والآخر يتعلق بالعالم السفلى فى إيجادها

---

(١) الكرمانى ، الرياض ، ص ٥٣ .

(2) See, Paul E.walker, Universal Saul And Particular Saul, In ‘ Neo-Platonism And Islamic Thought “ Ed-Wilfred Madulng, p.152.

(3) Ibid,P.152

(٤) الكرمانى ، الرياض ، ص ٣٥

له[1]من خلال العقل، وأيضا على إنكاره ان تكون النفس الجزئية جزءا مـــن النفس الكلية وهو أمر يعتمده النسفى ويقره ، على حين أن الرازى يرى ان النفس الجزئية من آثار النفس الكلية، وهو هنا يقرن بينها وبين براعة العامل الماهر الذى يترك اثر صنعته وفنه على عمله[2].

وهذا هو اصل الخلاف بينهما فلسفيا ، فالرازى ينكر ان يكون فى قدرة الإنسان التعرف على العالم العقلى بدقة ؛ لأنه جزء منه ، وهو بـــذا يقتطـــع جزءا أساسيا لا بأس به فى فلسفة النسفى الأفلاطونية المحدثة.فلدى الـــرازى ان الله قد أبدع العقل ، والزمان والعقل والإبداع والكمال شئ واحد، وقد أبدع الله هذا كله دفعة واحدة ، واحتوى المبدع الأول علـــى كـــل الموجـــودات ، والذى انبعث من الأول — التالى — كامل ولكن وظائفه مؤقتة ؛ لانه وجـــد جنبا إلى جنب مع الزمان[3]. وهنا يقرر السجستانى ان القول بـــان الزمـــان أزلى مع العقل يؤدى إلى قدم المادة الأزلية، و هذا خـــروج عـــن مـــذهب الديانة ، وميل إلى عقيدة أبى بكر محمد بن زكريا الرازى[4].

وكمال النفس ، حتى لو كان فى جوهرها، أمر فى غاية الأهمية لـــدى الرازى ، ليس فقط فى أنها تأخذ منزلة عظيمة فى هذا العالم وتحافظ عليه ، بل لانه يرى ان النفس الكلية باعتبارها منبعثة من العقل التام إحـــدى قـــوى العقل التامة[5]، وبينما كان النسفى يذهب إلى ان العالم المادى يتولـــد عـــن النفس ، قرر الرازى أنه من آثارها، والى ان مذهب النسفى ذاته يؤدى إلـــى القول بالثنوية التى تقرر ان العالم قد خلق بوساطة الصـــراع بـــين النـــور والظلمة[6].

---

(1) See , Paul Walker ,Early Philosophical Shiism, P. 96
(2) See Paul E. Waiker,Universal Soul And Particular Soul,p.151
(٣)انظر ، الكرمانى ، الرياض ، ص ٦٧
(٤) السابق .
(٥) السابق ، ص٦٨
(6) See, Paul E. Walker,Universal Soul And Particular Soul,p.154

ومفهوم الرازى للعالم العلوى من الممكن ان يرى للعالم العلــوى مــن الممكن ان يرى فى ضوء دحضه لمذهب النسفى فى المادة الأولى التى تتولد من التالى و لا تشبه، أنها فقط التالى الذى يتولد من الأول بدون مشــابهة ، فالرازى يرى أنها تتولد من الأول وتشبه ، على الرغم مــن ان الأول فــى مكان عال لا يمكن نيله او الوصول إليه ، فالثانى كامل ولــيس بنــاقص ، فالتمام والنقصان فى فعل النفس لا فى ذات النفس:" والمحتاج إلى التمام هو فعل النفس لا ذات النفس ؛ لان فعل النفس لا يتم إلا بزمان ، وانبعاث النفس هو مع الزمان ، كما ان العقل الأول هو والزمان واحد لان المبدع الأول هو والإبداع والزمان والتمام أيس واحد... والنفس وان كانــت محتاجــة إلــى الاستفادة من الأول ، فليس ذلك بنقصان فــى ذاتهــا ، كمــا ان الأول لــم يكن ناقصا، وان كان محتاجا إلى الأمر والتمامية ، والنقصــان ظهــر فــى فعل النفس لا فى ذاتها[١].و بالجملة فان مذهب الرازى يمكن ان يلخص فيما يلى:

١— إن الزمان والعقل وجدا معا . والزمان و النفس الكلية قــد انبعثــا تامين معا من العقل الأول، والنفس الكلية تامة وكاملة.

٢ — النفس الجزئية فى الإنسان ليست جزءا من النفس الكلية ، بل هى أثر من آثارها .

٣ — العالم المادى ، بما فيه النفس الإنسانية ، لم يتولــد مــن العــالم العلوى ، على الرغم من أنه محكوم بتأثيرات هذا العالم .

٤ — الإنسان هو الجوهر الفريد ذو النفس العاقلة التــى ترمــز إلــى الجوهر الرابع من جواهر العالم الأثر الحقيقى للعالم العلوى ، فهو ثمرة هذا العالم [٢].

---

(١) الكرمانى ، الرياض ، ص٥٨

(٢) السابق ، ص ٥٣ وما بعدها وقارن Paul E-walker, Universal Saul And Particular Saul, P.156.

لقد كتب السجستانى مؤلفه " النصرة " يدافع فيه عن آراء النسفى صاحب المحصول فى مواجهة هجوم الرازى فى كتابه " الإصلاح "، ولقد لخص لنا الكرمانى فى " الرياض " طبيعة الموقف بينهما : " أنى لما رأيت الشيخ أبا حاتم الرازى رحمه الله، قد أصلح من كتاب المحصول ما زعم أنه كان فاسدا ، والشيخ أبا يعقوب السجزى ... قد نصر صاحب المحصول ، وصار بصحة قوله شاهدا ، ولم يكن ما تنازعا فيه من الفروع التى يجوز أن يختلف فيها مع سلامة أصولها . ووجدت الشيخ أبا يعقوب السجزى ... فى بعض ما أورده صادقا على الوجه الذى قصده فى النقض ، ومتحاملا على الشيخ أبى حاتم فى البعض ، وبعضا من كلامهما صادرا على غير نظام "[1].

ويبدأ السجستانى جدله حول النفس بإنكار أن تكون النفس تامة حتى فى جوهرها[2]، على حين أن الرازى يرى أن النفس الكلية على الرغم من حاجتها إلى العقل فإن ذلك لا يؤدى إلى القول بكونها ناقصة ، مبررا ذلك أن العقل يحتاج إلى الأمر ، ولا يؤدى ذلك إلى القول بأنه ناقص . " إن المحتاج إلى التمام هو فعل النفس لا ذات النفس؛ لأن فعل النفس لا يتم إلا بزمان، وانبعاث النفس هو مع الزمان ، كما أن العقل الأول هو الزمان واحد ، لأن المبدع الأول هو الإبداع والزمان والتمام أيس واحد ، فالبارى أبدع الإيسيات كلها دفعة واحدة ، والنفس وإن كانت محتاجة إلى الاستفادة من الأول ، فليس ذلك بنقصان فى ذاتها ، كما أن الأول لم يكن ناقصا ، وإن كان محتاجا إلى الأمر ، والتمامية والنقصان ظهر فى فعل النفس لا فى ذاتها "[3]، وهنا يجيب

---

(١) ص ٥٠.

(٢) انظر ، الكرمانى ، الرياض ، ص ٥٣ .

(٣) السابق ، ص ٥٨ .

السجستانى قائلا : " أنه لم يعلم أن العقل غير محتاج إلى شئ من الأشياء مثل حاجة النفس إلى الاستفادة من العقل ، وليس حال العقل والأمر كحال النفس والعقل ؛ إذ الأمر من جهة العقل ليس هو شئ غير العقل ، بل هويتهما واحدة ، ومن المحال ان يقال ان الشئ يحتاج إلى ما هوهو ، بل الحاجة من الشئ إلى الشئ إذا كان غيره[١].

أيضا مما يدل على نقصان النفس وكمال العقل "أن العقل هو المتوسط الأول، والنفس هى المتوسط الثانى ، والمتوسط الأول اقرب إلى العلة من المتوسط الثانى، والقرب والمنزلة للشئ إلى الشئ لا يكون إلا من الكمال والشرف ، والبعد لا يكون إلا من النقصان وقلة الشرف[٢]"والنفس ــ كما يقرر السجستانى ــ تقع الطبيعة فى جزء منها، " فلو لم يكن فى النفس من النقصان إلاّ وقوع الطبيعة فى أفقها ، فإن للنفس طرفين: طرف نحو العقل وطرف نحو الطبيعة ، ليس العقل كذلك ، فإن طرفيه أحدهما نحو الكلمة والآخر نحو النفس ، ولم يتشبث منه شئ بالطبيعة الظلمانية لتمامه وكماله ، ولو قد تشبث بالطبيعة طرف من النفس لوقوع الطبيعة فى أفقها ، لكان فى ذلك ما إذا تأمله الناظر ، وقف على حقيقة وكمال العقل"[٣].

وهو هنا يشير إلى جوهر مذهب الرازى جعل الزمان أزليا مع العقل[٤]، وهذا يلزم عنه :" أن يكون الزمان ينال من الفضائل والأنوار المفاضة على العقل مثل ما يناله العقل ، فيكون تاما وذلك محال . وإن جاز القول أن العقل والزمان كانا معا فى دفعة واحدة ، فهما لا يخلوان من أن يكونا شيئين أثنين أو شيئا واحدا ، فإن كانا شيئا واحدا ، فلفظ الجمع لا يقع على الشئ الواحد

(١) السابق .
(٢) السابق ، ص ٦٢
(٣) السابق ، ص ٦٥،٦٦.
(٤) السابق ، ص ٦٧ .

من جهة الأسامى ، لأنه من المحال أن نقول إن الحجر كان مع الصخر ، والمدية كانت مع السكين ، وان كانا هما شيئين اثنين ، فالعقل لما أبدع عقل ذاته بغير زمان او بزمان، وليس وان كان عقل إنما عقل ذاته بزمان ، فالزمان متقدم عليه ، وما يتقدم على العقل فليس هو الزمان بل الأزل والأزلية"[1]

إن من أهم حجج السجستانى فى دفاعه عن مذهبه فى النفس يتصل بان النفس متجهة دائما إلى الطبيعة:"فإن من الدليل على نقصان النفس وكمال العقل ، أن كثيرا من الأنفس الناطقة تخضع للطبيعة ، وتنقاد لها والى ما تأمرها به ، وتميل إلى شهواتها ولذاتها ، وتنسى عالمها ونورها وبهاءها ، وتستحسن عالم الطبيعة ورسومها وآثارها ، و لا تذكر شيئا من بهاء عالمها ولذاتها النورانية لنقصانها ، فلنقصانها ترغب فيما عند الطبيعة من الشهوات واللذات ، وتزهد فى عالمها ولذاتها وحسنها وبهائها ، والعقل لكماله وحسنه وبهائه وتمامه ، فانه لا ينسى لذات عالمه وحسنه وبهائه ، و لا يميل إلى الطبيعة و لا يرغب فيما عندها من لذاتها وشهواتها و لا ينظر إليها ، وإذا نظر إليها فإنما ينظر إليها من جهة الشفقة والرحمة والأستحقار لما عندها ... فلو كانت النفس تامة مثل العقل لثبتت على ما رأت فى عالمها ، ولم ترغب فيما عند معلولها[2]".

وهنا يبرهن السجستانى بقوة وعلى نحو متماسك ، على صحة مذهب النسفى فى أن النفس الجزئية – وهو ما سوف نشير إليه فيما بعد – جزء من أنشطة النفس الكلية. فعلى نحو حقيقى تتجه النفس الإنسانية إلى الميل إلى ملذات عالم الطبيعة متناسية عالمها الحقيقى وما به من لذات عقلية ناسية سيدها ومعلمها فى العالم العلوى.

(١) السابق ، ص ٩٨- ٩٩

(٢) السابق ، ص ٨٧ ، ٨٨ .

ويؤكد الرازى أن الطبيعة الناقصة والمادة الأولى ليستا بمتولدتين من النفس : " لا نقول أن الطبيعة والهيولى الظلمانية متولدة عن الثانى ، كتولد الثانى من الأول ؛ لأن ذلك العالم عالم الشرف والفضيلة ، وهذا العالم عالم الظلمة والكدورة ، والثانى وإن كان متولدا من الأول فإنه شبيه به ، ولا يشبه حاله حال الهيولى [1] ". ويجيب السجستانى مؤكدا على صحة مذهبه فى أن النفس متوسطة بين عالمين :" إن هذا القول غلط ؛ لأنه لو كان ذلك العالم نورانيا لا ظلمة فيه ، وهذا العالم ظلمانيا لا نور فيه ، لم يقع بين هذا العالم وذلك العالم صلة ، لكننا نقول : إن للنفس طرفين ، طرف منهما نحو العقل ، وهو فى أفقه وهو الطرف النورانى الشريف . وطرف منها نحو الطبيعة، والطبيعة فى أفقها، وهو الذى فيه بعض الظلمة والكدورة لوقوع الطبيعة فى أفقه. وكذلك نقول إن للطبيعة طرفين : طرف منها نحو النفس الجزئية ، وهو الذى فيه بعض النور لوقوعه فى أفق النفس ، والطرف الآخر بازاء العناصر ،وهو الظلمانى الكدر الذى لا نور فيه"[2].

وهنا يكمن أساس نظرية المعرفة لدى النسفى السجستانى فإن جزءا من النور الموجود فى النفس الكلية يوجد فى النفس الجزئية ، وبالتالى يمكن للنفس الإنسانية أن تحصل بعض المعارف عن العالم العلوى وتدرك جماله وبهاءه ، وتتذكر حالها من الجمال والعظمة ، باعتبارها متوسطة بين العالمين ، مدركة للجزء النورانى منها الذى يتعلق بالعقل ، وهو بعينه ما نجده فى " الإيضاح فى الخير المحض"[3] .

(١) السابق ، ص ١١١.

(٢) السابق ، ص ١١٢ .

(٣) انظر ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب " تحقيق عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٧٧، ص ١٥ .

والطبيعة ، كذلك النفس الجزئية، ليس لديها إلا القليل من عالم الإبداع" الذى يدخل فيه العالم الطبيعى من غير تعب أو مضرة أو نصب من جهة دخوله فيه ، " إذ ليس لهذا العالم الطبيعى عند العالم الروحانى مقدار ، وذلك أن المناسبة بين النفس الجزئية وبين النفس الكلية عند السلوك أقل قليل من ذلك ، فبذلك القليل تنسى هذا العالم . فلو كان لذلك العالم مقدار عند ذلك القليل لما نسيته ، فلما نسيته علمت أنه غير ذى مقدار عند القليل من ذلك ، الذى لا نسبة له عند العالم الروحانى لا غير به "[1].

وتتحقق النفس بفوائد عالم العقل من خلال السكون الذى يدفعها إلى سلوك عالمها الأصلى، فإذا تحركت فإنها تفقد هذه الفوائد ، ويضرب السجستانى لذلك مثلا بالتجربة الشخصية الفردية فى التفكير فى موضوع ما ، والانتقال من الشئ إلى صنعه ، إذ يقول ، فى عبارات مصدرها أفلاطونى محدث[2]، كما سوف نشير فيما بع :" إن بحدوث السكون العقلى فى النفس تتفتح الفوائد العقلية ، فلا تتعلق حتى يزول السكون بميلها إلى الطبيعيات السائلة ، ولو كان ذلك بأدنى ميل لا تحسبه النفس ، ويتبين لك ذلك عند التفكر ، فربما يمتد لك فتح أشياء متعلقة بفوائد عقلية،فتصعد فى الإحاطة صعودا نورانيا روحانيا ، فتجد نفسك فاترة بلا زمان ولا مسافة ، فتعلم من جهته أن السكون ، الذى هو مركب بحث النفس قد أنقلب من يدها من جهة ميل إلى ضده ، وهو الميل إلى الطبيعيات ذوات الحركات المتضادة السائلة ، وربما يبتدئ المفكر فى التفكر ثانيا فيما فاته من الإحاطة بما فكر ، فيصعد أولا ويجاوز المقدار الذى صعد فيه فى أول الحال بمقدار السكون

---

(١) السجستانى ، الينابيع ، ص ٢١ ، ٢٢ .

(٢) انظر ، عبد الرحمن بدوى ، " اثولوجيا أرسطو طاليس " فى " أفلوطين عند العرب "، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٣ وما بعدها

العقلى ، ثم يجد نفسه فاترة كالحال الأول من جهة عدم السكون بميله إلى الطبيعيات المتحركة[1]". فاتصال فوائد العقل إلى النفس لا يكون إلا بالسكون ــ الذى هو صفة أساسية من صفات العقل ــ الذى تستفيده النفس من العقل ، لتنشأ فيها صور روحانية أزلية ، وإذا لم يكن الأمر كذلك ، كانت الفوائد المتصلة مشوبة بالجسمانيات بصفاتها الجوهرية : الزوال والتبدل ، ولا يؤمن على تلك الفوائد من الزوال بمقدار تشبهها بالطبيعيات المتحركة[2].

ومن هذه الجهة يقع التفاوت والاختلاف فى تحصل المعارف العقلية بحسب السكون المستفاد من العقل ، فمن كان أكثر قبولا للسكون كان أكثر تحصيلا للفوائد العقلية ، وكانت هذه الفوائد أكثر ثباتا وأقل زوالا . ومن كان قبوله السكون من العقل أقل كانت فوائده أكثر زوالا وأقل ثباتا . وأما من نال السكون التام ، فإنه قبوله لفوائد العقل يكون تاما لا تبديل فيه ولا زوال ، ولا يكون ذلك إلا للمؤيدين من عند الله [3]، وهم الأنبياء والأئمة[4].

ويؤكد السجستانى أن النفوس الجزئية أصلها فى النفس الكلية ، فهى أجزاء تنبعث من كل:" لما وجدنا جوهرا ممتدا فى شخص الإنسان دراكا يدرك الخفيات ، ثم يعدم عنه مع وجود مثله فى شخص آخر ، لم يكن الشخص أثر قبل ظهوره فيه ، فيعلم أنه جزء من كل منه يظهر وإليه يعود ، فإذن هذه النفوس الجزئية أجزاء لها كل ، وهى النفس الكلية المحيطة بالعالم الطبيعى[5]". أيضا فإن الكلى لا يكتسب من مثله بل من غيره ، ولا جزء

---

(١) الينابيع ، ص ٣٦ .

(٢) السابق ، ص ٣٥ .

(٣) السابق .

(٤) انظر ، الحارث اليمانى ، الأنوار اللطيفة ، ص ١٢٥ .

(٥) الينابيع ، ص ٤٤ .

منها يكتسب من جزء آخر مثله ، أما الكليات فإنها تستغنى عن الاكتساب من أمثالها ، " فلما وجدنا النفس الجزئية فى الإنسان تستفيد من نفس جزئية أخرى موجودة فى شخص آخر ، علمنا أنهما جزآن : المفيد والمستفيد . فإذا ثبتت الجزئية فيهما ، صح أن لهما كلاً منه تنبعث هذه الجزئيات ، فقد صح أن لهما نفسا كلية منها انبعاث الجزئيات "[1].

أيضا فإن ما فى البشر أجزاؤه من النفس الكلية ، فالنفس الفردية عالم صغير فى مقابل العالم الأكبر ، " ولا يستقيم هذا العالم الصغير ولا تظهر منافعه إلاّ بالأجزاء التى فيه من النفس الكلية . كذلك نقول إن العالم الكبير لا تثبت أجزاؤه ولا تظهر منافعه إلا بالاكتساب من النفس الكلية ، كما لم تصلح أمور أجزائه التى هى العالم الصغير إلاّ بالاكتساب من أجزاء النفس الكلية المسماة بالنفس الجزئية ، فقد صح إذن ثبات نفس كلية منها تنبعث الأجزاء "[2].

إن النفس الجزئية فى الإنسان جزء من النفس الكلية ، آية ذلك أنها تفعل ، أى الجزئية ، مثل أفعال النفس الكلية :" ولما وجدت الجزء من كل شئ يفعل فعل الكل بلا مخالفة ، ثم وجدت الإنسان بنفسه الجزئية يفعل فعل النفس الكلية فى باب التصوير والتشكيل ... وبالعكس كذلك عن غيره فى وقته ، كما فعلت النفس الكلية فى نفس العالم من أنواع التصويرات والتشكيلات واختراع الصناعات الزكية ... كان من ذلك إثبات أن ما فى الإنسان جزء من النفس الكلية إذا احتذى فعلها بفعلها "[3].

---

(١) السابق ، ص ٤٥ .

(٢) السابق .

(٣) السابق ، ص ٤٦ .

أيضا فإن الإنسان" بنفسه الجزئية يقصد أدراك معرفة كليتـه ، علمنـا وتيقنا أن ما فيه من النفس جزء من نفس كلية لا أثر "[١]. كذلك فإن الأثـر يشترك فيه المستحق وغير المستحق ، ولا يقبل الاشرف والأفضل ، " بـل الأثر فى المؤثر بلا تفاوت من جهة الأثرية ، فلما وجدنا البشر ذا تفاوت من جهة النفس ، فتكون نفس أزكى من نفس ، ونفس أفخر من نفس، علمنـا أن النفس التى للإنسان إنما هى جوهر من نفس كلية لا أثر، ولو كانـت أثـر " لأستون حالاتها "[٢].

ولقد أعطى الكرمانى الخلاصة النهائية للجدل الإسماعيلى حول كتاب " المحصول" فى مسألة النفس [٣]، الأمر الذى ولـد صـعوبات فـى مـذهب الكرمانى نفسه ، ففى " الرياض " واجه العديد من المشكلات بخصوص هل النفس الجزئية أثر النفس الكلية أم هى جزء من أجزائها[٤]، محاولا الإجابـة عنها بالإحالة إلى كتاباته الأخرى . ومن خلال ما قدمه فى " الريـاض " ، يمكن أن نحدد موقفه من الرازى والسجستانى ، فيما يتعلق بـالنفس الكليـة وصلتها بالنفس الجزئية على النحو التالى :

١ ـ يوافق الكرمانى الرازى فى أن النفس باعتبارها تاليا للعقل كاملـة فى جوهرها ولكنها غير كاملة فى فعلها : " إن وجود ما دون العقـل الأول بالإضافة إليه وجود ناقص ، إلا أن ذلك النقصان لا فى ذاته بل فى رتبته ، بالإضافة إلى ما هو فوقه، فإن الأشياء كلها تامة فى ذواتها لكون وجودهـا عن التمام الذى هو العقل الأول ، ولا نقصان فيها ، إذ لو كانت ناقصة فـى ذواتها لكان محالا وجودها عن التمام ، وكان محالا أيضـا أن يوجـد عـن

---

(١) السابق .

(٢) السابق ، ص ٤٧ .

(3) See, Ivanov, Studies In Early Persian Ismailism, p-96.

(٤) انظر ، ص ٩٩ ، ١٢٤ .

الناقص شئ هو غيره ، إذ الناقص مستحيل أن يوجد عنه شئ هو محتاج إلى تمامية ذاته ، .... فإنما النقصان يلزمها إذا أضيفت إلى غيرها مما هو فوقها فى الرتبة لا فى الذات ؛ لأن الذوات من حيث إنها ذوات شئ واحد"(١).

٢ ـ إن الانبعاث لديه يتكون من مستويات ثلاث : العقل ومن العقل يصدر موجودان اثنان هما النفس والهيولى الأولى التى تتكون منها أجزاء العالم الجسم :" وهذا الواحد الذى هو العقل الأول لما كان على نسبتين : إحداهما كونه علة لوجود ما دونه وأخرهما كونه معلولا ، إذ هو مبدع مخترع ، وجب أن يكون ما يوجد عنه أثنين بحسب ما عليه ذاته من النسبتين ، وكان الذى وجد عن النسبة الأولى هو العقل الثانى، وعن النسبة الأخرى هو الهيولى التى منها الأفلاك وموجودات عالم الجسم "(٢). فالهيولى ليست منبعثة عن النفس ، وبالتالى " فالهيولى لا تشبه الثانى ولا الأول ، لكون وجودها فى انبعاثها من الأول عن النسبة الأدون "(٣).

٣ ـ يطلق الكرمانى على النسبة الثانية أو على ما يصدر من العقل اسم الانبعاث على حين أن ما يصدر عن الواحد فإنه يطلق اسم الإبداع ، أى أنه يجعل الانبعاث خاصا بالنفس والهيولى ، والإبداع خاصا بالعقل الأول(٤).

٤ ـ يرفض الكرمانى مذهب الرازى فى أن العقل والزمان واحد ، " لأن الزمان هو عدد حركات درج الفلك ، وهى المدة المتوهمة بين حركة الدرحة الأولى منها وبين حركة ما يتكون من الدرجات الأخرى إلى حيث

---

(١) الرياض ، ص ٥٦ .
(٢) السابق ، ص ٦٩ .
(٣) السابق ، ص ١١٤ .
(٤) السابق ، ص ٩٣ .

كانت الأولى فيه ، والإبداع الذى هو العقل ، والتمام وجود متقدم على الفلك الذى بتحرك درجاته وجود الزمان ، والحاق وجود الزمان بوجود العقل الأول، اعتقاده مناف لما عليه قانون الدعوة الهادية [1] " وبالجملة فلا شئ يوجد مع العقل الأول ، بما فى ذلك الأزل والأزلية اللذين قال بهما السجستانى [2].

٥ ــ إن النفس ، المنبعث الثانى من العقل ، لا تخضع لاهواء الطبيعة ؛ فتنقاد إلى اللذات والشهوات ، فالذى يفعل ذلك هو النفس الحسية لا النفس الناطقة ، والنفس الحسية تمتنع عن أتيان الرذائل والقبائح ، إذا عملت فيها آثار العقل ، وليست هذه الأنفس هى التالى الذى ينبعث من العقل الأول ، فالتالى غيره هذه الأنفس ، وهذه الأنفس غيره، فالتالى من التمام والكمال على حالة لم يبق له فى ذاته شئ لم ينله ، فيكون ناقصا به ، كما عليه حال هذه الأنفس فى كونها أولا موجودة بكمال أول ، ولها كمال ثان تناله بالاكتساب [3]. أيضا فإن الأنفس الجزئية ليست آثارا أو أجزاء ، بل هى بالأحرى انبعاث ثان :" إن الأنفس ليست بأجزاء ولا آثار ، وإنما هى انبعاث ثان" [4].

إن موقف الكرمانى يمكن أن يفهم إذا أدركنا أنه يرى أن النفس هى المنبعث الثانى ، " وبعض الأجزاء يعطى ما يعطى كلها فى جميع أحوالها بحسبها ، فإن كانت هذه الأنفس أجزاء للتالى ، وقد وجدناها غير عالمة ولا حكيمة ، فكلها التى هى أجزاء لهذه المثابة واعتقاد مثل ذلك ... كفر ...

---

(١) الرياض ، ص ٥٩ .

(٢) السابق ، ص ٩٩ .

(٣) السابق ، ص ٨٨ .

(٤) السابق ، ص ١٢٤ .

فالأنفس أيضا ليست أجزاء للتالى[1]. وهنا يرفض مذهب السجستانى فى أن النفس طرفين أحدهما نحو العقل والآخر نحو الطبيعة، فإن ما له أطراف لابد أن يكون جسما[2]. وبالجملة فإن النفس والطبيعة منبعثان عن العقل الأول ، كل منهما عن نسبته ، فذلك صار أحدهما أفضل من الآخر، وهو الانبعاث الأول والأنفس الناطقة هى الانبعاث الثانى[3].

وهنا يشير الكرمانى إلى أن القصد الأساسى للجدل حول طبيعة النفس الكلية هو الوصول إلى وجه الحق فى المسألة ، التى لا يملك معرفتها حق المعرفة سوى الإمام[4]الذى يعد المصدر الأساسى للمعرفة الدينية[5].

و إذا كان العقل الأول عقلا ومعقولا فى ذاته ، فانه يلزم عن كونه عقلا نسبة ، وعن كونه معقولا نسبة أخرى ، والأولى اشرف من الثانية ، وعن هاتين النسبتين ، يلزم وجود انبعاثين : أحدهما، وهو الأشرف العقل الثانى، ، اقصد النفس الكلية او القلم ، وهو عقل قائم بالفعل. وثانيهما ، وهو الأدون ، عقل قائم بالقوة وهو الهيولى او الصورة[6]. وهذا يعود إلى كمال العقل الأول وتمامه ، واغتباطه بذاته واحاطته بها[7].

والمنبعث الثانى أو العقل الثانى يشبه الأول :"فوجود المنبعث الأول عن العقل الأول الذى هو الموجود الأول ، لا عن قصد أول ، وحاله فى الجلالة والعلاء ، والكبرياء والهيبة والثناء والاغتباط والمسرة بحالته ورتبته وكماله

---

(١) السابق ، ص ١٢٢.

(٢) السابق ، ص ١١٥ .

(٣) السابق ، ص ١٢٦ .

(٤) السابق ، ص ١٢٦

(٥) السابق ، ص ٢١٣ .

(٦) انظر ، الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢١٢ ــ ٢١٣

(٧) السابق، ص ٢١٤

كحال الأول الذى عنه وجوده ... فالمنبعث الأول كامل الاغتباط من جهة السابق عليه فى الوجود ، وهو قائم بالتسبيح والتهليل ، مشتاق وله حيران ، كالأول مقدس"[١]. وانبعاث الثانى عن الأول مثل شعاع الشمس الموجود عنها ، وان كان الثانى كماله دون الأول؛لانه ثان فى الوجود[٢]، ولا يجوز ان يكون جسما :"لوجوده عن النسبة الأشرف التى توجب ان يكون هو فى وجوده مثل ما وجد عنه عقلا محضا محيطة ذاته بذاته ، عاقلة ذاته بذاته. ثم لكون العقول فى ذواتها متغايرة،وفى جواهرها غير متضادة ، والجسم فى ذاته من أشياء متغايرة محتاج بعضها فى وجوده إلى وجود بعض ... وما يكون بهذه المثابة يخرج من أن يكون عقلا " [٣]. أيضا لا يجوز أن يكون فى جسم ، " لكون وجوده عن الكمال الذى يوجب أن يكون هو كاملا غير ناقص ، وما يكون فى الأجسام من قواها وأنفسها ناقص محتاج إلى غير يكسبه التمامية فهو برئ من التعلق بالأجسام والمواد "[٤]. وهو يعقل ذاته وذات ما عنه وجوده "[٥].

وبالجملة فإن إنتاج العقل الثانى يخضع للضرورة الاتوماتيكية ، فالكمال منتج دائما ، وليس هناك قصد ولا اختيار ، " وهو كالأول فى باب كونه جامعا للكمالين ، وذلك أن جميع ما يختص المبدع — الذى هو العقل الأول — به من الأمور العشرة بما هو ما هو من كونه حيا ، وموجودا أولا ، وواحدا تاما ، وكاملا أزليا ، وعاقلا ، وعالما، وقادرا ، بالإضافة والذات واحدة ، فإن المنبعث منه يستحقه بالمعانى الموجودة فيه : فأما كونه

(١) السابق ، ص ٢١٩

(٢) السابق ، ص ٢١٤

(٣) السابق ، ص ٢١٧ .

(٤) السابق .

(٥) السابق ص ٢١٧ ، وقارن Sami Nasib Makarem , The Docrtine Of Ismilis , p. 19.

حقا فلكونه نهاية المنبعثات من طريق الإبداع . وكونه موجودا أولا فلكونه موجودا من الانبعاث . وكونه واحدا فلكونه عقلا محضا واحدا من نوع الانبعاث الأول . وكونه تاما فلوجوده عن التمام . وكونه كاملا فلوجوده عن الكمال. وكونه أزليا فلكونه متعلقا بما يحفظ عليه وجوده . وكونه عقلا فلعقله ذاته بذاته. وكونه عالما فلعلمه بذاته وذات من تقدمه . وكونه قادرا فلوجود الإحاطة منه بذاته . وكونه حيا فلوجود الفعل فيه ، فهو تام وكامل ووجوده عن السابق عليه لا بقصد منه أول "[1].

وسبب ذلك أن العقل الأول عندما يعقل ذاته ، فإنه " يفعل بذاته ما يوجبه كماله لذاته عقلا لها ، وإحاطة بها ، واغتباطا بحالها ، وتقديسا للذى عنه وجوده عن أن يكون كهو ، مع كونه فى ذروة الفضائل "[2]. ومنزلته من الأعداد منزلة الأثنين بكونه ثانيا فى الوجود ، وبعد الواحد المتقدم فى الرتبة عليه فى الوجود ، كما أن الأثنين ذاته من واحد وقوامه بالواحد الذى تقدم عليه فى الوجود ، فهو كذلك قوامه بما تقدم عليه فى الوجود من العقل الأول ، وذاته موجودة بعقله إياها ، وبعقله ما تقدم عليه فى الوجود [3].

والهيولى أو المنبعث الثانى لا يشبه الأول بحال ما ، ووجوده لا عن طريق القصد والاختيار ، إذ أن المنبعث الأول ما قصد فى إحاطته بذاته وعقله إياها إنتاج المنبعث الثانى [4]، بل إن ذلك من مقتضيات كماله :" ومحال أن يكون ذلك المبدع الأول مع شرفه يقصد الرذل من الأمور، بل قصده فى الإحاطة بذاته القصد الأشرف الذى يتعلق بتقديس المتعالى سبحانه عن أن يكون مثلها ، ثم لما كان يكون له ذلك بذاته من الاغتباط والمسرة ،

---

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢١٧ .

(٢) السابق ، ص ١١٨ .

(٣) السابق ، ص ٢١٧ .

(٤) السابق ، ص ٢٢٥ .

فكان وجوده عنه بالانبعاث لكماله وجلاله أمرا ضروريا؛ إذ لم يكن له بد من أن يوجد عنه عند ملاحظته ذاته تقديسا للمتعالى سبحانه عنها الذى هو القصد الأول ما هو ثمرة كماله ... ذلك أن وجود الشعاع عن إشراق الشمس فى وجه المرآة الصافية أمر ضرورى لابد منه "[١].

ومرتبة الهيولى مثل مرتبة الثلاثة فى الأعداد بوجود الواحد والأثنين ، ومنها وجدت السموات والكواكب والطبائع والمواليد باعتبارها مادة لها ، وبالجملة فإن ما وجد عن الأول من الهيولى صادر مادة للعقول[٢]، فوجود الهيولى من العقل الأول مع الثانى معا [٣]، فالهيولى لا تظهر من النفس[٤]، وهى لا تشبه الثانى ولا الأول ، لكون وجودها فى انبعاثها من الأول على النسبة الأدون . فهى " شئ ما يمكن أن يقبل الصور ، فيكون بما قبله من الصور موجودا للحس وأنها هى الهرب باللوح الذى أودع كل الصور ، وأنها بكونها قائمة بالقوة لا بالعقل لا تشبه المبدع الأول ولا الثانى ، وأنها تجرى تلك العقول الخارجة المنبعثة مجرى المواد التى يعمل فيها الضاع ، وأنها لا وجود لها خارج النفس وجودا مجردا عن الصور ، بل وجودها كذلك فى الذهن فقط ، ولا تدرك خارج النفس إلاّ مشغولة بالصور ، ... وأن وجود السموات والكواكب منها بقيام كل عقل خارج بإزاء كل منها وسطوع نوره فيه [٥].

إن الكثرة لا توجد فى أول المبدعات عن الله ؛إذ ان ذلك يقتضى التكثر فى مبدعه"و ذلك أن الكثرة فى الذات بان يكون منها شئ لا يشبه شيئا منها

---

(١) السابق ، ص ٢٢٢ .
(٢) السابق ، ص ٢٢٤ .
(٣) انظر ، الكرمانى ، الرياض ، ص ٧١ .
(٤) السابق ، ص ٧٢ .
(٥) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢٣٠ ، وقارن الرياض ، ص ١١٣ .

فى وجودها، لا يكون إلا عن علة موجبة لها، بان تكون ذات كثرة بوجه من الوجوه: إما بالنسب وأما بالمعانى؛إذ لا يجوز ان يوجد فى المعلول إلا ما كان فى علته موجودا او إفادته علة أخرى بما فيها ، ولو كان هذا الموجود الأول ذا كثرة بالذات لاقتضى كونه على ذلك ان يكون ما وجد عنه موجودة فيه الكثرة، و لو كان ما وجد عنه متكثرا لاقتضى وجوده وجود هوية تتأول عليه، ثم لو كانت تلك الهوية متكثرة أيضا لاقتضت هوية أخرى ، وعلى ذلك إلى ما لا يتناهى حتى لو كانت الموجودات لا تستند فى وجودها إلى ما يعطيها الوجود بثباته"[1].

فالأول غير متكثر بالذات، فهو فرد واحد من جهة وجوده عن الله، فالواحدية والاحدية خالصة له، أما ما يصدر عن المبدع الأول فلابد ان يكون زوجا، فوحدانية الله توجب ان يكون ما يوجد عن الأول"لا من جنس واحد فيكون واحدا ، بل من جنسين متغايرين بالذات ليكونا اثنين بحسب النسبتين اللتين هما يختصان بعلتهما"[2]. واحد هاتين النسبتين تكون بإضافته إلى ما وجد عنه إبداعا. وثانيتهما تكون بإضافته إلى ذاته مبدعا، يوجب بكونه علة للموجودات أن يكون الموجود عنه أثنين ، وهى لا تثبت إلاّ بوجود التغاير، فيكون بذلك علة لأن يكون ما ينبعث عنه ليس من جنس واحد[3]: عقول قائمة بالفعل ، وعقول قائمة بالقوة [4]. والثانية أدنى من الأولى ، إذ انقطعت مادة الانبعاث الأول عنه ولحظاته وتأييداته وبركاته ، فأظلمت لذلك ، وبعد عن رتبته[5]، فالهيولى ظلمانية ، وهى " أثر من الثانى ، الذى جوهر هذا

---

(١) السابق ، ص٢٣١

(٢) السابق ، ص٢٣٣

(٣) السابق ، ص ٢٢٣ .

(٤) السابق ، ص ٢٣٥ .

(٥) انظر ، الحارث اليمانى ، الأنوار اللطيفة ، ص ٨٧ .

العالم ، وهى جوهر كدر ظلمانى لا يوصف برحمة ولا قدرة ، وإنما اظهر بالفعل عنه ، وبالقوة المستفادة من الأول . ثم اظهر منها الصورة ، وهى الطبيعة بالفعل "[1].

وينبعث من العقل الثانى القائم بالقوة عالم الطبيعة عقول سبعة مفارقة للأجسام ، ليكون عالم الإبداع مكونا من عشرة عقول:

١ ــ الموجود الأول أو المبدع الأول ويقابله الفلك الأعلى.

٢ ــ والموجود الثانى أو المنبعث الثانى ويقابله الفلك الثانى.

٣ ــ والموجود الثالث ويقابله فلك زحل.

٤ ــ والرابع ويقابله فلك المشترى.

٥ ــ والمنبعث الخامس ويقابله المريخ .

٦ ــ والمنبعث السادس ويقابله فلك الشمس .

٧ ــ والمنبعث السابع ويقابله الزهرة .

٨ ــ والمنبعث الثامن ويقابله فلك عطارد .

٩ ــ والموجود التاسع ويقابله فلك القمر .

١٠ ــ والمنبعث العاشر ويقابله ما دونه الفلك من الطبائع[2].

ويعلل الكرمانى كون عالم الإبداع الذى يحكم العالم المادى عشرة فقط ، تنبعث كلها عن الأول قائلا :" لما كان لكل موجود سبب سابق عليه يوجبه ويقتضيه ، وكان الإبداع الذى هو المبدع سببا أول وعلة لوجود الفيوضات جملة ، عمدت العناية الإلهية فجعلتها أبعاضا عشرة تلقاء أبعاضا من الأجسام العالية من الأفلاك الراتبة والكواكب الثاقبة والجسم المستحيل الذى دون عالم

---

(١) الكرمانى ، الرياض ، ص ١١٣ .

(٢) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢٥٦ .

الأفلاك ، ليكون بقبول كل بعض منها ما يليق به من البركة الفائضة ... كالشئ الثقيل الذى لا يمكن حمله ، فيقسم بين عشرة ، فيصير كله بقيام كل من العشرة بحمل البعض منه محمولا ، فتكون الأفعال كلها بأفعال عن سطوع أنوارها فى المواد وقبولها منها أسبابا للنشأة التى هى إخراج نوع الإنسانية إلى الوجود "[1]. وهذه العقول العشرة تكون ما يعرف فى النسق الإسماعيلى عالم الإبداع أو دار الإبداع[2].

والعقل العاشر يقوم للجسم والطبيعة مقام العقل الأول فى دار الإبداع : " فالعقل الأول مركز لعالم العقول إلى العقل الفعال ، والعقل الفعال عاقل للكل ، وهو مركز لعالم الجسم من الأجسام العالية الثانية إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد . وعالم الجسم جامع لفيض العقول ، وهو مركز لوجود الأنفس الطاهرة التى هى أنفس النطقاء إلى القائم "[3].

والعقول العشرة صور محضة ، وهى لا تعقل إلاّ بذواتها وما تقدم عليها فى الوجود، وانبعاثها لا يكون فى زمان ، فالأفعال تنقسم فى وجودها إلى ثلاثة أقسام :

الأول ، وهو أشرفها وأكملها ما يكون لا بزمان ، وذلك يختص باسم الإبداع . وهو الفعل الصادر لا عن علة فاعلة فى ذواتها ولا فى غيرها ، ولا عن علة معوقة فى ذاتها ومادتها ، بل عن المتعالى عن ذلك كله ، والموجود فى عالم الإبداع والانبعاث لا عن علة فاعلة فى ذاتها ولا فى غيرها ، ولا عن علة معوقة فى ذاتها ومادتها ، لابد أن يكون وجوده لا بزمان . فعالم الإبداع والانبعاث لا عائق فيه لخلوه من المواد التى تعوقه

---

(١) السابق . ص ٢٤٩ .

(2) See, Sami Nasib Makarem, The Doctrine Of The Ismilis, p.21.

(٣) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢٤٥ .

وتجرده منها ، فهو صور محضة لا تتعلق بمادة وليس لها مادة تمنعها من الفعل ، وإذا كان الأمر كذلك فوجود موجوداته لا بزمان ، بل دفعة واحدة ، مثل إضاءة النار للبيت المظلم دفعة واحدة لا بزمان [١].

أضف إلى ذلك أن الإبداع ـ المبدع الأول ـ هو نفس الفعل الصادر عن الله قائم بالفعل لا بالقوة ، وبالتالى فلا زمان فى وجود الموجودات كلها ، ثم وجود الانبعاث عن المبدع الأول الناتج عن إحاطته بذاته واغتباطه بها ، فوجد الإبداع وهو كذلك ، وهو أمر يلزم عنه أن تكون الموجودات المنبعثة عنه موجودة لا بزمان [٢].

والثانى ، هو أوسطها ، ما يكون مع الزمان ، ويختص ذلك باسم الانبعاث [٣].

والثالث ، وهو أدناها ، ما يكون بزمان ، ويختص ذلك باسم الإحداث[٤].

وتنفذ قوى هذه العقول فى دار الإبداع إلى عالم الطبيعة ، سارية إلى الأنفس التى يتعلق بها وجود الموجودات ، " فهذه الأنوار السارية فى العالم تعطى الأنفس فى بدء وجودها ما به تعرف الخير والشر ، وبه تميل إلى الجميل وتؤثره ، وترهب القبيح وتكرهه... وهى التى تهذب الأنفس فى عالم الجسم ، وتصلها إذا تهذبت ذواتها من أمارات الطبيعة ، وتكسبها الكمال والبهاء والهيبة والعلاء ، وتستخلصها وتشفق عليها شفقة الوالد على ولده [٥]".

---

(١) السابق ، ص ٢٥٩ .

(٢) السابق ، ص ٢٦٠ .

(٣) السابق ، ص ٢٥٨ .

(٤) السابق ، ص ٢٥٩ .

(٥) السابق ، ص ٢٦٥ .

و تقدم بعض المصادر الإسماعيلية تصورا آخر للعقول العشرة او دار الإبداع ، فمن النفس الكلية ينبعث العقل الثالث الذى يحدث عن اجتماع ثنائية العقل والنفس، و مع انبثاقه تظهر الماسأة التى تحمل فى ثنياها اصل الشر[١]، وتنسبه إلى ماض يرجع إلى ما قبل وجـود الإنسـان علـى الارض ، أي فى دور الكشف الذى كان التجلى فيه ظاهرا والحقيقة قائمة ، فهـو افضـل الأدوار ، لان عالمه مركب من جوهر روحانى شفاف[٢]، ودعوة التوحيـد ــ التى تكون الدعوة الإسماعيلية صورتها ــ بدأت فى السماء بنداء العقل الأول إلى جميع صور عالم الإبداع الملائكى النـورانى ، ومـع ان العقـل الأول يستجيب لنداء التوحيد ،فان المنبعث الثانى او العقل الثالث يرفض[٣]، وهـو آدم الروحانى او الملكوتى[٤]الذى يرفض العقل الثانى او المنبعث الأول،"ولم يعترف المنبعث الثانى بفضل السبق للمنبعث الأول ، وتوهم انه مساو لـه، فكان هذا التوهم خطأ اكسبه تأخرا عن مرتبته وانحطاطا عن منزلته"[٥]، ظنا منه انه يستطيع ان يصل إلى ما هو أعلى دون هذا الحد الوسيط[٦].

وعندما ينتزع نفسه من هذه الحيرة يقع فى الخطيئة[٧]؛ حيث يظهر فى دور الستر ، وبعد ان كان العقل الثالث اصبح العقل العاشر،"وهذه المسـافة هى مقياس زمان حيرته الذى عليه ان يتخلص منه ، ثم انـه يبـدأ بتتبـع الكروبيين السبعة او الكلمات الإلهية السبعة التى تعين الملاك آدم فى العودة لنفسه . والسبعة تشير إلى المسافة المثالية لسقوطه، والزمان هو تخلفه عـن

---

(1)See,Bernard Lewis,An Ismaili InterpretationOf The Fall Of Adam, BSOS,9(1983),PP.691- 704

(٢) انظر ، القصيدة الشافية ، ص٢٩

(٣) انظر، ابراهيم الحامدى ، كنز الولد ، ص٢٥٨

(4) See,Farhad Daftry,The Ismaili,p293

(٥) الحسين بن على بن الوليد، رسالة المبدأ والمعاد،ص ١٠٤

(6) See,Henry Corbien, The cycle Time,p187

(٧) السابق ، ص ٣٠ ، وابن حنظلة المحفوظى ، ضياء الحلوم ، ص ٨٢

نفسه ، وبالتالى فانه لمن الصحيح تمتما ان يكون الزمان هو الأبد المتخلف"[١]. فآدم الروحانى الملاك الثالث فى خلق العالم عند الإسماعيلية هو نفسه العقل الفعال عند ابن سينا[٢].

ولقد كان آدم رجل من رجال الدعوة الحقيقة و الملة الإسماعيلية[٣]،وأول من استخلفه البارى فى دور الستر فى العالم الطبيعى[٤].ويلاحظ ان دور آدم الروحانى يقابل الملاك الثالث "زرفان" فى الديانة "الزرفانية[٥]. ونعثر على مثل هذا التفسير لعالم الإبداع أيضا لدى الحامدى[٦]،وهذا التصور لعالم الإبداع لا نعثر عليه إلا فى الإسماعيلية المستعلية[٧].

وربما نستطيع ان نعثر على المصدر الغنوصى للتأويل الاسماعيلى لقصة آدم، عليه السلام، الذى يأخذ مكان العقل العاشر الصانع للكون فى إنجيل رؤيا آدم الذى ربما يعود تدوينه إلي النصف الأول من القرن الثانى بعد الميلاد،فآدم وحواء حازا مكانة روحية متميزة باعتبارهما ملكين أو عقلين . ولكن الله على الرغم من ذلك أهبطهما إلى العالم السفلى بعد ارتكاب الخطيئة ، وحدوث الفاجعة السماوية وأصبح آدم وحواء أزليين . وبذلك توليا معا مكانة أساسية فى خلق الكون وفى تاريخ الخلاص [٨]. وثمة

---

(١) هنرى كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٤٦

(٢) انظر ، الإشارات والتنبيهات ٣/ ٢٣١ ، تحقيق . د. سليمان دنيا ، دار المعارف بالقاهرة ، بدون تاريخ.

(٣)حسن المعدل ، دور الستر والنقية ، ص ١٣٢ ، وابن حنظلة المحفوظى ، ضياء الحلوم ، ص ٨٣ .

(٤) انظر ، الشافية ، ص ٤٠ .

(5) See, ,Henry Corbien, The cycle Time,p187

(٦) انظر ، كنز الولد ، ص ٦٦ وما بعدها.

(7) See,Frahd Daftry,The Ismailis,P.293

(8) See, Ian Richard, Allah, p.232.

مصدر آخر ، وهو سفر "رؤيا يوحنا "، الذى ربما يقدم لنا رؤيــة أوضــح لقصة آدم من تلك التى وجدناها فى رؤيا آدم ، فهناك جانبان له ، أحــدهما الجانب الفيزيقى والآخر الجانب الروحانى . وفيما يتصل بالجانب الثانى فإن آدم يستخدم فى معنيين مختلفين فى خلق الكون : الأولى تتصل بالخلق الأول بوساطة الموجودات الروحانية المتعددة للكائن الإلهى الأزلى الــذى يســمى آدم . والثانية أن آدم الفيزيقى قد خلق بوساطة قوى الأفلاك السبعة بــذاتها ، وبوساطة هذه القوى أيضا فإن آدم سوف يهبط إلى عالم الفناء والمادة ، ويلج هذا البدن المادى(١).

والإنسان صورة طبق الأصل من العالم العلوى ، فالكرمانى يماثل بين الإنسان باعتباره صورة مصغرة من العالم الأكبر وبين عالم الإبداع ، فكــل واحد منهما صورة للآخر، وبصفة خاصة صاحب الــدور الســابع الجــامع للنطقاء والأسس والاتماء الذين تمكنوا من الفضائل وأصبحوا عقولا قائمــة بالفعل ، " ولما كان دار الإبداع الذى هو المبدأ علة لوجــود الموجــودات ، وكان المعلول الذى انتهى إليه الوجود هو الإنسان ، كانت صورته التى بهــا وجد هى الصورة التى اختص بها دار الإبداع ، صورة الإنسان "(٢).

أضف أن الإنسان باعتباره ثمرة العالم الكبير أو ولده الذى يوجد عنه ، وهو الموجود فيه " الذى هو عن جملته موازن له مطابق مشــابه ، وكــان العالم الكبير وجوده عن عالم الإبداع ، وهو مطابق له بالموجود فيه الــذى عنه جملته ، وبه عالم ومشابه ومشاكل ، فعالم الإبداع وما فيه من العقــول مثل الإنسان ، ولا يجوز أن تتعدى صورة العقول الإنسان بكونــه، أعنــى الإنسان ، نهاية ما أوجبته العلة الأولى ، وما يكون نهاية فى الوجود آخر ، فهو مثل ما يكون نهاية أولا ، ثم لو تعدت صورتها صورة الإنسان لم يكــن

(1) Ibid.

(٢) راحة العقل ، ص ٢٦٤ .

الإنسان نهاية الموجودات ، ولكان موجود ما كان به الإنسان متقدما في الوجود عليه ، ولما بطل وجود ما يكون به الإنسان متقدما عليه في الوجود ، ثبت أنه نهاية للموجودات ثانية ، لا يوجد وراءه شئ آخر ، إذا كان الإنسان نهاية للموجودات ثانية والنهاية الثانية مثل النهاية الأولى ، فالعقول التي هي المبادئ والنهاية الأولى في دار الإبداع وصورها صورة الإنسان الذي هو النهاية الثانية في عالم النفس "[1]. فالإنسان مجمع صور العالمين العلوي والسفلي [2] .

ونجد مثل هذه الفكرة أيضا لدى إخوان الصفا ، الذين ترتبط أنساقهم الفلسفية ارتباطا وثيقا بالإسماعيلية ، فالعالم إنسان أكبر والإنسان عالم أصغر ، وفي الحقيقة فإن كل المفاهيم التي تبناها الإخوان ودافعوا عنها في علاقة الإنسان بالطبيعة تتصل بهذه الفكرة الجوهرية في مذهبهم : المشابهة بين العالمين العلوي والسفلي وصلة ذلك بمراتب الموجودات [3]:" اعلم أيها الأخ أن معنى قول الحكماء العالم ، إنما يعنون به السموات السبع والأرضين ، وما بينهما من الخلائق أجمعين ، وسموه أيضا إنسانا كبيرا ؛ لأنهم يرون أنه جسم واحد بجميع أفلاكه واطباق سمواته ، وأركان أمهاته ومولداته ، ويرون أيضا أن له نفسا واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمها، كسريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده "[4]. والعالم كله بأفلاكه وسماواته وما فيه من الأنوار الروحانية ، والأنفس الطيعة المتحركة ، والقوى السارية في الأركان

(١) السابق ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) انظر ، الكرماني ، ينابيع الحكمة ٢١٥/٣.

(3) See, Seyyed Hussein Nasr, Cosomolgical Doctrines, p.32.

(٤) رسائل إخوان الصفا ٢٠/٢.

الجسمانية وجميع الموجودات والمخلوقات فى العالم العلوى والسفلى كله جسم واحد [١].

فالإنسان عالم صغير ، " إذ كانت صورة هيكله مماثلة لصورة العالم الكبير ، فإن فيه قوى مختلفة متضادة الأفعال متباينة الأعمال ، فمنها خيرة فاضلة تشبه الملائكة ، وشريرة رذلة تشبه الشياطين ، وخافية كامنة تشبه الجن ، وروحانيات الكواكب بادية وظاهرة لظهور الموجودات من الإنسان والحيوان "[٢]. فهو مختصر من العالمين الروحانى والجسمانى وزبدة هذا العالم وثمرته ، " وكونه المعانى الجسمانية دليل على أنه أول المعانى الروحانية ، إذ قبل الفيض منه ، وتعلق به تعلق المعلول بعلته ، وسرعة الشئ إلى موضعه ، فهو كأحد المتاخم لكلا العالمين ، وكالأصل الجامع للكمالين ، فإن قبل وصايا العارفين ...نال السعادتين وحصلت له المنزلتان : منزلة الإنسانية الكاملة والطبيعة "[٣]. فالإخوان يرون أن جملة جسم العالم أفلاكه وأشخاص كواكبه وأركانها الأربعة ، وتركيب بعضها فى جوف مركبة ومؤلفة ومصنوعة وموضوعة بعضها من بعض على نسب رياضته ، وأن جملة جسم العالم يجرى مجرى جسم حيوان واحد ومدينة واحدة ، وأن مدبرها ومصورها ومركبها ومبدعها ومخترعها واحد لا شريك له[٤].

وهى فكرة نستطيع أن نجد أصولها الغنوصية فى الهندوسية فيما يعرف بفكرة الروح ''Pursue' ، وفى الصينية فى تشن جن Chan-Jen ، فالمبدأ

(١) انظر ، جامعة الجامعة ، ص ٩٦ .

(٢) جامعة الجامعة ، تحقيق جميل صليبا ، دمشق ، ١٩٤٩ ، ٥٦٥/١.

(٣) السابق ، ٥٦٧/١.

(٤) انظر ، رسائل إخوان الصفا ١٦٠/١ .

الجوهرى العرفانى يمكن أن يصاغ على النحو التالى : الروح هى الحقيقة الوحيدة الموجودة ، والمادة عدم،فهى رذلة كدرة، ومتغيرة، ومتحركة فى الزمان والمكان، والخلق أزلى ، والإنسان عالم صغير فى مكوناته الثلاثة:الروح والنفس والبدن، وهو صورة ومرآة للعالم الأكبر ، الذى هو بدوره نتاج الإله غير المعروف، الروح المطلقة فى الطبيعة:الأب الام والحياة،ولاجل هذا السبب خلق الإنسان على صورة الله ومثاله، فهو كلمة الله الحية (١).

وهنا يماثل الكرمانى بين عالم الدين وعالم الإبداع ، معبرا عن جوهر الفلسفة الإسماعيلية ، فى كونها أيديولوجيا ثورية للتغيير ، فهناك تشابه بين الحدود العلوية والحدود السفلية ، فكل حد من الحدود العلوية يناظره فلك ، وترتيب الحدود السفلية فى عالم الدين هو مثل الموجود فى الحدود العلوية مثلا بمثل ، والموجود من العقول العلوية فى عالم الإبداع مثل الموجود من الحدود فى عالم الدين ، وهى لب المذهب الإسماعيلى وجوهره (٢) .

ويطابق بين الحدود العلوية وما يقابلها من افلاك ، والحدود السفلية بما يقابلها من رتب فى عالم الدين.

الحدود العلوية		الحدود السفلية	
الموجود الأول	الفلك الأعلى	الأول (الناطق)	رتبة التنزيل
الموجود الثانى	الفلك الثانى	الثانى هو الأساس	رتبة التأويل
الموجود الثالث	الفلك الثالث (زحل)	الثالث هو الإمام	رتبة الأمر

(1) See,Edouad Schure,The Secret History Of Religion vol,1,pxxiv

(٢) انظر ، راحة العقل ، ص ١٧٠

الموجود الرابع	الفلك الرابع (المشترى)	الرابع هو الباب	رتبة فصل الخطاب وهو الملك
الموجود الخامس	الفلك الخامس (المريخ)	الخامس الحجة	رتبة الحكم فيما كان حقا وباطلا
الموجود السادس	الفلك السادس (الشمس)	السادس داعى البلاغ	رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد
الموجود السابع	الفلك السابع (الزهرة)	السابع الداعى المطلق	رتبة تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطينة
الموجود الثامن	الفلك الثامن (عطارد)	الثامن الداعى المحدود	رتبة تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة
الموجود التاسع	الفلك التاسع (القمر)	التاسع المأذون المطلق	رتبة أخذ العهد والميثاق
الموجود العاشر	ما دون الفلك من الطبائع	العاشر هو المأذون المحدود وهو المكاسر	رتبة جذب الانفس المستجيبة[١]

فهناك تقابل بين حدود الدين العشرة الذين هم الناطق والوصى والإمام وحدودهم السبعة والعقول العشرة فى عالم الإبداع[٢]. فالكرمانى يماثل بين العقل الأول والناطق ، بدءا من عالم الدين ،فالناطق فى عالم الدين لما كان

(١) السابق ،ص٢٥٦

(٢) السابق ، ص ٢٠٦ .

مثلا للعقل الأول فى دار الإبداع ، كان علة لوجود العقول الطبيعية بما أقامه من السنن والوضائع ونشره من الحكم والشرائع فى عالم الدين ، وهذا بدوره يوجب أن يكون المبدع الأول أو العقل الأول علة لوجود العقول المنبعثة عنه فى دار الإبداع .

وكون الناطق كاملا إلى حدّ يستغنى به عن أمثاله من البشر فى بسط البركة والسياسة الإلهية ، وجذب الأنفس نحو الطاعة ، يوجب أن يكون العقل الأول فى الكمال على النهاية التى يستغن بها عن غيره فى إقامة الحكمة .

وكون الناطق ذا نسبتين : واحدة إلى عالم القدس والأخرى إلى عالم الطبيعة وكون الموجود عنه أثنين بحسب النسبتين ، أحدهما الأشرف وهو الوصى الذى أقامه مقامه وهو فى الكمال مثله تماما ، وثانيهما الكتاب والشريعة وقرن بهما . يوجب أن يكون العقل الأول ذا نسبتين إحداهما أشرف من الأخرى ، فوجود الوصى والكتاب بأن الموجود عن العقل الأول أثنان أحدهما أشرف من الآخر ، والأشرف عقل قائم بالفعل مثل الوصى ، والثانى عقل قائم بالقوة ، وهو الهيولى اللتان هما مزدوجتان مثل ما جاء به الناطق الذى هو مزدوج كتابا وشريعة ، كما أن الوصى أول الأئمة فى عالم الشرع والدين ، فالمنبعث الأول أول العقول المنبعثة فى عالم الإبداع[1].

وعلة ذلك كله " تأسيس الدين ووضائعه على موازنة الموجودات ومقابلاتها لتكون دالة بترتيبها على الموجودات من الحدود التى تغيب عن الأبصار "[2]. فالناطق فى دار الجسم يجرى مجرى العقل الأول فى دار

(١) الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢١٥ ــ ٢٤٩ ــ ٢٥٠ .
(٢) السابق ، ص ٧٠ .

الإبداع ، وما جاء به الناطق فى عالم الجسم من الكتاب والأساس دليل على أن ما وجد عن العقل الأول اثنان هما الهيولى والصورة :" وكان وجود الكتاب والشريعة من جهة الناطق وقيام الأساس مؤولا عنها من جهة الناطق ، كان ذلك أدل على أن الموجودات عن العقل الأول الذى هو فى عالمه كالناطق فى عالم الجسم ، إنما هو التالى الذى هو النفس والهيولى معا ، كالكتاب والأساس الموجودين من جهة الناطق "(١).

يؤكد ذلك حال الناطق " الذى هو فى عالم الدين بكونه مبدأ لدوره يتعلق به وجود ما سواه ، فإن كونه كاملا ثابتا على ما به أعطى كمالا ، يطابق ذلك فى عالم الإبداع فى كونه كاملا أزليا لا يستحيل عما عليه وجد ، وكونه واحدا لا يشاركه فى نبوته غيره ، ولا يماثله فى رتبته مثل ، يطابق ذلك فى كونه واحدا لا يشاركه فى رتبته غيره ، ولا يماثل مثل فيما له . وكونه مستغنيا ممن وجوده بهم من الحدود فى عالم الدين وغير محتاج إلى طاعة أحد دونه ومعرفته لينال به كمالا ، يطابق ذلك ويوازنه على كونه مجملا"(٢).

وكل مرتبة من هذه المراتب العشر مالكة لما دونها ، ثم لا تنعكس مثل الناطق الذى يملك ما دونه من المراتب والوصى الذى يملك ما دونه من المراتب(٣)ولقد أوغل الكرمانى فى التأويل حتى جعل عالم الأفلاك صورة لعالم الدين لا العكس، إذا يفسر عالم الدين بعالم الإبداع ، دون ان يجعل عالم الدين الأصل فى عالم الإبداع، ولعل السبب فى ذلك هو ان عالم الأفلاك ليس فى مرتبة عالم الإبداع ، بل هو بسبب درجته من المبدع الأول فى مرتبة اقل

(١) السابق ، ص ٧١ ، وقارن شهاب الدين أبو فراس ، مطالع الشموس فى معرفة النفوس ، ص ٣٣ .
(٢) السابق ، ص ١٨٥ ، وقارن ص ٢٣٤ ، الحارث اليمانى ، الأنوار اللطفية ، ص ١٦٨ .
(٣) انظر ، الكرمانى ، راحة العقل ، ص ٢٥٣ .

من مرتبة عالم الدين ، فكان من اليسير عليه بعد ذلك ان يجعل عالم الـــدين أصلا لعالم الأفلاك ، على أساس ان الاشرف اصل للأقل شرفا[١]، وهذا عين ما نجده لدى الدعوة الطيبية وخاصة لدى الحامدى[٢].

ولكن يلاحظ هنا أن الدعوة الطيبية قد تميزت بالروح الصـــوفية التـــى عبر عنها على نحو حقيقى الداعى إبراهيم الحامدى فى كتابه "كنـــز الولـــد" معبرا فيه عن الصورة النهائية للكونيات الإسماعيلية المتأثرة بالأفلاطونيـــة المحدثة التى ادخلها الداعى النسفى المقتول إلى بنية الفكر الاسماعيلى فـــى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى فى كتابه " المحصول" الذى نقل لنـــا منه الكرمانى فى "الرياض" الكثير من النصوص التى يمكن أن ترســـم لنـــا صورة واضحة المعالم إلى حد ما لمذهب النسفى الافلاطونى المحدث الـــذى نعثر على صورة منه أيضا لدى الداعى عماد الـــدين إدريـــس فـــى" زهـــر المعانى" و لدى حاتم بن إبراهيم الحامدى فى "تحفة القلوب[٣].

و الدعوة الطيبية بالإضافة إلى انتشارها فى مصر واليمن وســـوريا ، انتشرت أيضا فى الهند ، ولا نملك تحت أيدينا دليلا قويا يشير إلى انتشارها خارج هذه المناطق، ولقد انتشرت الدعوة فى " جوجارت " غرب الهند ممثلة فى الدعوة الداودية والسليمانية والتى يعرف اتباعهما فى الهند " بالبوهرة " . ولقد حافظ البوهرة على التقاليد الثيولوجية والكوزمولوجية الإسماعيلية التى ألفيناها فى مصر واليمن وسوريا[٤].

أما الإسماعيلية النزارية التى أسسها الحسن بـــن الصـــباح وعرفـــت " بالدعوة الجديدة" فى مقابل الدعوة الإسماعيلية القديمة باعتباره حجة وداعيـــة

---

(١) انظر ، عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الاسلاميين ، ص١٠٢٦

(٢) انظر ، كنز الولد ، ص٢٥٨،٩٤

(3) Ibid,P.291

(4) Ibid , p. 321.

للإمام النزارى المختفى[١]. والمصادر قليلة فيما يتعلق بالحسن الصباح ودعوته الجديدة ، فلا نجد أمامنا سوى كتاب " هفت باب " ، وبعض الأعمال الإسماعيلية المنسوبة إلى نصير الدين الطوسى ، بالإضافة إلى موجز كتاب " الفصول الأربعة " الذى أورده الشهرستانى فى الملل والنحل[٢].

والدعوة النزارية الجديدة ، لم تقم بإدخال شئ جديد إلى الفكر العقدى الإسماعيلى ، فقد قامت فحسب بصياغة الأفكار والمذاهب الإسماعيلية القديمة التى أصبحت فى ذمة التاريخ ، ولم يدخل الحسن الصباح فى دعوته جديدا سوى ما عرف بمذهب " التعليم "[٣]، وهى نظرية تقوم على ضرورة الحاجة إلى معلم انطلاقا من التشكيك فى قدرة العقل ، فالعقل عاجز عن الوصول إلى اليقين فى معرفة الله ، " لا طريق إلى المعرفة مع العقل والنظر إلا بتعليم معلم صادق "[٤] . وهو ما عبر عنه الغزالى فى فضائح الباطنية إذ يقول :" وإما التعليمية فإنهم لقبوا بذلك لأن مبدأ مذهبهم إبطال الرأى وإبطال تصرف العقول ، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم ، وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم ، ويقولون فى مبدأ مجادلتهم : الحق إما أن يعرف بالرأى وإما أن يعرف بالتعليم. وقد بطل التعويل على الرأى لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء ، فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلم "[٥] . والنتيجة التى قد ينتهى إليها هذا الطريق التعليمى هى أن يهمل

(1) See, Aziz Esmil, Ismailis In History , p .

(2)See, Frahad Daftry, The Ismailis, p . 368, Aziz Esmail, The Ismailis , p. 249, Marshal G.S. Hodgson , The order Of Assassins, pp. 29 - 30

(٣) انظر ، الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ٢/ ٣٣،

(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ٢ / ٣٣

(٥) ص ١٧ ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

أبناء الدعوة عقولهم ليستسلموا لتعاليم هذا الإمام الذى يدعى العصمة ولما ينسبه إليه أعوانه السريون والعلنيون(١).

وبعد وفاة الحسن الصباح جاء خليفته " برزكك أميد " ثم أبنائه ، إلى أن جاء الحسن الثانى حفيده فأعلن مذهب القيامة ونهاية الدنيا ، وأن الذين استجابوا لدعوته قد بعثوا الأن للحياة الباقية ، وأن من لم يستجيبوا له قضى عليهم بالفناء ، وبالتالى نظر إليه اتباعه باعتباره " قائم القيامة " أى الحكم بين الناس يوم القيامة ، وجوهر مهمته إيجاد الجنة للناس على الأرض ، فتسقط التكاليف الشرعية ، وفى الوقت الذى يأتى فيه القائم لابدّ أن يقر الناس بالإمام ، إذ حين يأتى القائم لن يكون هناك الوقت للتوبة ، وسيفنى كل الذين لم يؤمنوا به ، وتعود نفس الكل إلى الاتحاد بالعقل الكلى ، وسيلقى المؤمنون به خير الجزاء(٢). كذلك أعلن نسخ الشريعة الإسلامية بعاصمتهم " الموت" فى شمال إيران(٣).

ولقد تجددت الدعوة النزارية مرة أخرى بما يعرف " فيما بعد الموت وتسللت فى آخر دعاتهم أغاخان وحفيده كريم خان ، ولقد حافظت النزارية وبصفة خاصة فى سلمية بسوريا على التقاليد الكلاسيكية الفاطمية(٤). وهو ما عبر عنه على نحو جيد شهاب الدين أبو فراس فى" الشافية "(٥) . فالله، تعالى ، " معل العلل " ولا يوصف بالصفات سواء عن طريق الحد أو

(١) انظر ، د . حسن الشافعى ، مدخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ٨٨ .

(2) See, Aziz Esmail, The Ismailis In History, p . 250, Marshal G.S Hodgson, The Order Of Assassins, pp. 144 FF.

(3) See, Marshal G.S. Hodgson, The Order Of Assaaains , p . 160 .

(4) See, Aziz Ismail, The Ismailis In History, p . 254 .

(5) See, Sami Nasib Makarem , The Doctrine Of Ismailis, p . 22 .

التمثيل[١]. والعقل إبدعه الله بأمره تاما عاقلا لذاته ، وهو أول الموجودات العلوية وأسبقها فى الوجود[٢]. وقد جمع فى العقل كل أنواع المخلوقات ، فهو أصلها ومصدرها [٣]. وصفات الذات هى الحدود الروحانية ، وصفات الفعل هى الحدود الجسمانية[٤]، والعقل الأول اسم الله الأعظم[٥]. والناس فى التوحيد على اتجاهات ثلاثة :

١ — اتجاه وقف على ظاهر التنزيل فظلوا فى التشبيه والتمثيل والشرك ، إذ ليس فى ظاهر التنزيل من أوله إلى أخره إلاّ التشبيه .

٢ — اتجاه ترك التنزيل ، فوقع فى التعطيل .

٣ — اتجاه طلب التوحيد فى تأويله ، وأهله المؤمنون الموحدون ، الذين قالوا بتنزيهه بدون تشبيه ، وبتجريده من غير تعطيل ، وبتوحيده من غير تمثيل [٦].

وربما كانت الأفلاطونية المحدثة بمصادرها المتعددة والتى تمثلت فى الإفادة من النزعة الأورفية لدى الفيثاغورية الجديدة وبصفة خاصة فيما يتعلق بمكوناتها الصوفية ونظرياتها الرمزية العددية واعتقادها فى الواحد واعتقادها فى الواحد او الموناد[٧]، وأدلتها على خلود النفس الإنسانية، وأعادة ولادتها مرة أخرى سواء فى صورة عليا او صورة دنيا[٨].

---

(١) انظر ، القصيدة الشافية ، ص ١ ، ص ٣ ، وقارن ابن عمران الأصول ، ص ١٠١ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٥ فى" خمس رسائل"

(٢) انظر ، الشافية ، ص ٣ .

(٣) السابق ص ٤ .

(٤) انظر ، قيس بن منصور ، رسالة الأسابيع ، ص ١٧٠ فى خمس رسائل إسماعيلية

(٥) السابق ، ص ١٦٠ .

(٦) السابق ، ص ١٧٠ .

(7) See, W.R.Ing, The Philosophy Of Plotinus , London,1918,Vol,1,P,52

(8) Ibid,Vol,1,PP.71- 73

ومن فلسفة أفلاطون وقد تجلى ذلك فى

١ــ المبادئ الثلاثة عند أفلاطون : الحق والخير والجمال موجودة افلوطين ؛ فالواحد مقابل الخير ، والعقل للحق ، والنفس للجمال.

٢ــ القول بحلول النفس فى البدن، بعد هبوطها من العالم الا على على خطيئتها الأولى ، وعلى النفس أن تتحمل نتيجة أفعالها بالسجن فى جسد ، ولقد قال أفلوطين بذات الموقف فالنفس قد هبطت من العالم الأعلى، وحلت فى البدن أو تعلقت بالمادة ، ولكن على النفس أن تجاهد مرة أخرى لتعود للاتحاد بالواحد [١].

ومن أفكار " نومنيوس " الذى أفاد من التعاليم الأفلاطونية والفيثاغورية، ولكن نادى فى ذات الوقت بالعودة إلى حكمة " ماجى المجوس " والمصريين والباربلينوس بل وحتى حكمة اليهود ونعثر لديه ــ أيضا ــ ربما الأول مرة على التأثر بالمفكرين الوثنيين ، وخاصة فيما يتعلق " بالإله الثانى " أو الحقيقى الصانع والخالق والمبدع للعالم ، كما نعثر لديه على التأثر بلاهوت الكلمة أو اللوجوس لدى المسيحيين الأسكندرايين[٢]وكذا الغنوصيين المسيحيين فيما يتعلق " بالإله الثانى " ، الذى تنسب إليه الصفات الإلهية التى تنبع من الأصل الأول أو " الإله الأول " ، الذى يهتم فقط بالعالم الروحانى. "والإله الثانى " الذى يهتم بالعالم الروحانى والظاهرى المحسوس معا " الصانع " ، نظرا لازدواج طبيعته التى تملى ازدواج اهتماماته ووظائفه[٣].

(1) Ibid, vol. 1, p. 93 .

(٢) انظر ، د. مصطفى النشار ، مدرسة الإسكندرية ، ص ٥٠ .

(3) Ibid, vol. 1, p . 94

فهو يهتم ــ كما يرى الأفلاطونيون المحدثون ــ بالعالم الروحانى بجوهره وبالعالم المحسوس المادى بنشاطه . ويذهب " نومنيوس " إلى أن " عالمنا " هو الإله الثالث " ، وبالتالى فهناك " ثلاثة آلهة " ، ليست متساوية فيما بينها فى المجد والعظمة. فهناك " الإله الصانع " وإله العالم أو نفس العالم . وهوأمر سوف نعثر عليه فى الفلسفة اليونانية المتأخرة ، ولدى أفلوطين أيضا [١]. وأن "أمليوس " يصرح بأن هناك اختلافا جوهريا بين كلّ " نومنيوس " وأفلوطين فى كثير من القضايا[٢].

ومن بين المصادر أيضا التى تركت أثرا لا يمكن نكرانه على أفلوطين " امونيوس سكاس " الذى ولد فى بيئة مسيحية ، ولكنه اعتنق الديانة اليونانية ، ولقد أفاد أفلوطين من تعاليمه الشفهية ، إذ أنه لم يدون أيا من كتاباته ، بل أن الأفلاطونية المحدثة تنسب إليه ، ولقد كان همه الأساسى التوفيق بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو . ولقد قدم " نومنيوس " فى القرن الرابع جوهرتين نسبهما إلى أمونيوس : الأولى ، القول بخلود النفس . والثانية ، اعتماد مذهب وحدة النفس والبدن[٣].

أيضا تعد " المجموعة الهرمسية " التى ألفت عبر مراحل تاريخية متعددة ، وجمعت فى النصف الثانى من القرن الثالث ، أحد المصادر الأساسية للأفلاطونية المحدثة ، وبصفة خاصة آراؤها حول وجود الله وصفاته وإرادته للعالم ونشاطاته وطاقاته . ونظرية الأقاليم الثلاثة : الإله الخالق كإرادة ، ثم العقل ، ثم النفس ، نجدها أيضا فى الكتابات الهرمسية مخلفة وراءها أثرا لا يمكن إنكاره على الكتّاب الأفلاطونيين . والعالم على الرغم من أنه مخلوق فى زمان ، فإنه أزلى البداية وأزلى النهاية ، وهى

---

(1) Ibid .
(2) Ibid , vol. 1, p. 95
(3) Ibid, vol . 1, p. 95 .

فكرة سوف تترك آثارها على العقل اليونانى ، بالإضافة إلى فكـرة خلـود النفس الفردية أو الجزئية لديه[1].

والفلسفة اليهودية فى مدرسة الإسكندرية عند فيلون ، فعلى الرغم مـن أننا لا نملك دليل واضحا يشير إلى تأثر أفلوطين بكتابات فيلون ، فإننا نلحظ آراءه قد تركت أثرا لا يمكن التنكر له على مؤسس الأفلاطونية المحدثـة[2]. ويدور لاهوت فيلون على التوفيق بين اليهودية وأفلاطون ، وجعلهمـا معـا وحدة واحدة ، إن اليهود الإسكندريون يعبدون " يهوا " الذى يعبدونه أكثر من إله قبلى لليهود . واليونانيون الإسكندريون لا يعتقدون بأكثر من المتعالى أو المطلق الذى تقوله به الرواقية ، وفيلون ـــ مثله مثل غيره من الأفلاطونيين المحدثين ـــ قرر أننا لا نستطيع أن نتعرف على الإله الحقيقى أو الرئيسى ما دمنا على الأرض ، ولكى نكونّ فكرة صائبة عن الإله الشامل الكامل ، فلابد أن تكون فى المقام الأول إلها ، وهو أمر وليس بممكـن . وبحـقّ فإننـا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الله سوى ما يعطينا وجود الله إياه ، وخاصة من خلال صفاته الكمالية وخيريته التى تتعلق بالوجود الكامل والتام ، وهو أمـر تساعد عليه كثيرا نظرية أفلاطون فى المثل [3].

أن الإله الرئيسى قد أبان عن نفسه من خلال عدة قوى مبدعة أخصها " اللوجوس " التى تجمع فى جوهرها كل قواه ، فهى تحتوى كل الأشـياء ولا تحتويها الأشياء ، باعتبارها كلمة الله المتعالية ، ولقد أعطى فيلون " الكلمة " كل الخصائص والصفات التى أعطاها أفلاطـون للعقـل ، كمـا أعطاهـا الخصائص التى أعطتها الرواقية للكلمة ، وهو أمر يستتبع النظـرة الثنائيـة للكلمة ، باعتبارها تملـك نشـاطا أزليـا ولـيس وجـودا شخصـيا عنـد

(1) Ibid, vol. 1, pp. 95 – 96 .
(2) Ibid, vol. 1, 97 .
(3) Ibid, vol. 1, pp. 97 – 98.

فيلون [١].وبالجملة ، فقداسهم بصورة مباشرة أو غيـــر مباشـــرة فـــى دفـــع الأفلاطونية المحدثة خطوات إلى الإمام [٢].

ومن بين المصادر التى تركت أثرا على تطور الأفلاطونيـــة المحدثـــة أفكار " بلوتارخ " ، على الرغم من أنه لم يكن فيلسوفا حرفيا ، ولكنه ــ على كل حال ــ كان مهتما باعتباره رجل دين محافظ، بأمر الأخلاق والـــدين[٣]. وباعتباره مفكرا دينيا كانت المشكلة الأساسية التى تؤرقه مسألة أصول الشر الأخلاقى ، فعدم كمال العالم لا يمكن أن يكون مصدره الله ، ففكـــرة الشـــر متعارضة تماما مع فكرة الله، ومن هنا فلابد أن نعتقد فى وجود مبـــدأين أو أقنومين : مبدأ للخير ومبدأ للشر ، وهما معا يفسران لنا كل ما يحدث فـــى الكون ، وأقنوم الشر لا يمكن أن يكون المادة ، إذ أننا نجد الشر فى الأشياء النشطة والإيجابية ، ولذا فلابد من إرجاع أصل الشر إلى القوى الروحية له التى تكوّن الشر فى نفس العالم [٤]. ومن مبدأ الشر تفيض كل القوى المدمرة فى العالم والإنسان ، والمادة ما هى إلا مكون بواسطة روح الشر . فالمـــادة ــ كما يقول بلوتارخ ــ فقر الأسطورة الأفلاطونية ، والثنائية الأخلاقيـــة ، التى فسرها بلوتارخ فى ضوء رؤيته للعالم المنعكسة عن النفس الجزئيـــة ، فكل جزء من الجزأين اللذين تتكون منهما يعارض الآخر[٥].

وأيضا هناك الأفلاطونية المسيحية فى مدرسة الأسكندرية ، والتى لعبت دورا مهما فى بناء أفكار أفلوطين ؛ ففى النصف الثانى من القـــرن الثالـــث أسست مدرسة مشهورة تدعى " الكاتشية " (Catechetical) ، وهـــى ذات اتجاه غنوصى فى دراسة التعاليم الدينية ؛ سواء كان ذلك بالارتكـــاز علـــى

(1) Ibid, vol. 1, pp. 98-99.
(2) Ibid, vol. 1,p. 99.
(3) Ibid, vol, 1, p.88
(4) Ibid, vol, 1, p.90
(5) Ibid.

المعارف الباطنية أو السرية أو الحدس الصوفى . وكانت دراسات الكتاب المقدس من أهم أنواع التعليم التى تقدم هذه المدرسة بالإضافة إلى أفكار الفلاسفة اليونان ، فيما عدا " أبيقور " التى كانت تقرأ فى المجالس التعليمية بها ، ومن أبرز رجال هذه المدرسة " كلمنت " اوريجن "[١].

ولقد أخذ " كلمنت " على عاتقه الدفاع عن الفلسفة المسيحية فى مواجهة النقد الذى يوجه إليها: فالفلسفة ليست مؤذية لمن أراد أن يأتى معنا ، وقد دعم موقفه بالتقاليد والأدبيات التى انحدرت إلينا من الأناجيل ، ولاهوته بصفة أساسية أفلاطونى . الله فوق الزمان والمكان ، بل فوق الواحد . ولكنه موجود أخلاقى لا يفعل إلا الخير . والشخص الثانى فى الثالوث الأقدس " الكلمة ــ المسيح " الذى تنسب إليه المقطوعات الشعرية فى الإنجيل الرابع ، ولكنه لا يوحد بين ذلك والعقل عند أفلاطون ، ولقد كان اهتمامه أخلاقيا أكثر منه ميتافيزيقيا . لأجل ذلك تأثر بالكثير من العناصر الفلسفية الرواقية[٢]. ولقد ميز بين نوعين من الحياة : الحياة الطبيعية المادية والحياة الروحية ، مقارنا بينهما والإيمان والمعرفة ، مبينا أن الإيمان يتعلق بالأمور الغيبية غير المرئية . والغرض من رحلة الإنسان الطويلة أن يكون غنوصيا حقيقيا ، والتى تعنى كتابات كلمنت أن يكون الشخص إلها معبودا قويا ، وهو المفهوم الذى لا نعثر عليه فى اللاهوت اليونانى ، فالإله المعبود تعنى لديه ببساطة الوجود الخالد ، ولكن كلمنت يوضح فى لغة مسيحية أنها تعنى المعرفة بالله والتشبيه به ، فالغنوص لديه يعنى التمييز بين أمرين على درجة عالية من الأهمية والنقاء والصفاء : الحرية والمحبة باعتبارهما أعلى الأسرار وأهمها [٣].

(1) Ibid, vol, 1, p.99
(2) Ibid, vol, 1, p.100.
(3) Ibid.

أما اوربجين الذى يعد من أعظم المدرسين المسيحيين[١]. فلقد قاوم بعنف المادية الرواقية التى وجدناها لدى بعض الكتاب من أمثال " ترتليلان " (Tertullion) مبينا أن الله لا يمكن أن يكون روحا ماديا فى كل مكان ولا مكان [٢]. ولقد خلق الله العالم من العدم ، فالكون الذى نعيش فيه له بداية ، ولكنها ليست هى البداية الزمانية ، ولقد بدأت الأشياء كلها بالوحدة ، وسوف تنتهى بالوحدة . والخلق الأول كان بريئا من الروح والضار منه من عيوب الأول . والعقول الحسنة والنجوم لم تتلاش ، والعالم الذى نعيش فيه نتيجة لمعاناة النفس والخطيئة ومن هنا فهو يعتقد فى فى خطأ مذهب أفلاطون فى النفس . والنفس لديه عبارة عن روح : فالروح بطريق ما تصبح نفسا والنفس فى ظروف صحيحة تصبح روحا ، ولكن " الروح " تظل بالنسبة للنفس هى " السيد " والملهم والقائد، خاصة عند تذكر الأشياء الحسنة ، والنفس تصبح روحا بعد أن تنفصل عن البدن ، وتصبح روحانية ، والله لم يتحدث ألينا من الخارج ، فلقد أبان عن نفسه من خلال التاريخ ، والحياة الفردية التى يستطيع الكائن الجزئى أن يحياها[٣]، وبالجملة فلقد لعب اوريجين دورا مهما بالنسبة للكنيسة المسيحية ، ويمكن ان يقال هنا : إن الدور الذى حاول ان يؤديه للمسيحية يتشابه إلى حد كبير مع الدور الذى أداه افلوطين بالنسبة للوثنية ، فلقد دمر إلى حد بعيد الغنوصيات الأفلاطونية التى واجهت الكنيسة[٤].

إن إنتاج العقل يتم بوساطة التأمل والمشاهدة لدى أفلوطين[٥]، فالمشاهدة هى غاية أعمالنا[٦]كلها ". والواحد ما دام كاملا، فإنه لا يسعى

(1) Ibid, vol. . 1, p.101.
(2) Ibid.
(3) Ibid, V.1, pp .101-102
(4) Ibid., vol,1,pp.102-103
(5) See, D.J.O'mear, Plotinus, p.75, Armstrong, Plotinus , p. 54.
(6) See, Plotinus, The Enneads 111,8,1-7.

وراء شئ ، ولا يملك شيئا ، ولا يحتاج إلى شئ، فإنه يفيض ، وهو فيضانه هو الذى يبدع شيئا يختلف عنه . أما الشئ المبدع فإنه يكون قد التفت إلى الواحد وامتلأ منه ، وأخذ ينظر إلى ذاته ، فأصبح هو الروح آنذاك ، وجعلته مشاهدته لذاته روحا ، ومادام قد وقف عند الواحد ليشاهده ، فإنه أصبح روحا وحقا فى آن واحد[١]. فصدور العقل عن الواحد ناتج عن كمال الواحد، فالكمال منتج دائما ، والكمال لديه ليس مجرد ثبات إنه يمتلئ بالحياة ، ولذلك فهو منتج ، والعقل والروح ينبثقا عنه ، كما ينبثق الضوء من الشمس ، فالواحد هو مصدر العقل [٢]. بطريق الإيجاب والضرورة لا الاختيار[٣].

وإذا كان العقل إنتاجا للأول بطريق الضرورة ، والمصدر الأوحد لكل منتجات العقل[٤]، وما يأتى إلى الوجود عن طريق الواحد ، فإنه يأتى دونما حركة من الواحد ، على حين أن الموجودات المنتجة من موجودات الواحد تتحرك ، فإذا كان هناك موجود بعد الواحد فانه يظهر إلى الوجود بدون إرادة او حركة او نشاط من الواحد[٥]، فما يأتى بعده يكون كالشعاع بلا تغير فيه ، مثل ضوء الشمس الصادر عنها تماما ، وفى كل الأحوال فان المنتج التالى للواحد ، أي العقل لابد أن يكون اقل كمالا منه[٦]:"فان ذلك الواحد قائم من ذاته فى ذاته ، وكأنه داخل ذاته فى هيكل، فيجب فى المشاهد آنذاك ان يلقى بصره على الأصنام الساكنة، وكأنها أصبحت الآن خارج الهيكل ... لا بد فى كل متحرك من ان يقابله شئ يتحرك إليه ، وما دام ذلك الواحد لا يقابله شئ يتحرك إليه ، فانا لا نجعله يتحرك هو ذاته ، فأما إذا جاء شئ بعد فان هذا الشئ يكون قد نشأ وهو دائم الالتفات إلى ذلك الواحد لا محالة ...

(1) Ibid., v.2.1.
(2) See, Imile Brehier, The Philosophy Of Plotinus , p.46.
(3) Ibid., p. 33.
(4) Ibid., 140.
(5) Ibid,Armstrong,Plotinus,P.46
(6) Ibid,PP.70-71

فالواقع أنه يجب في ما ينشأ في الملأ الأعلى ألّ يقال عنه أنه نشأ من الواحد وقد تحرك . وإن نشأ من الواحد وقد تحرك ، فإن ما ينشأ عن الواحد آنذاك ، إنما يكون في المقام الثالث وليس في المقام الثاني... والواحد آنذاك لا يزال ساكنا ، غير مائل إلى الشئ ولا يريده، ولا يأتي بحركة مطلقا "(١).

ولكن كيف يمكن تصور صدور العقل من الواحد ؟ يجيب أفلوطين بأنه يشبه صدور شعاع الشمس عنها دونما حركة منها (٢)، :" نتصوره على أنه إشعاع ينبعث من الواحد ، أجل أنه ينبعث من الواحد الذى يبقى ثابتا في ذاته ــ مثل ذلك مثل الشمس: فإن إشعاعها إنما يكون من حولها وكأنه يحيط بها ، وهو ينبعث منها دائما ، ثم تبقى على حالها " (٣) .

والعقل دائما أقل كمالا من الواحد ، على أساس أن الأكمل ينتج ما هو أقل منه . ويكون نتاج الواحد دائما أزليا :" ثم إن الأشياء كلها تنتج إذا اكتملت ، فالذى يكون في حال الاكتمال دائما ينتج دائما ، ويكون نتاجه أزليا ... لا ينتج عنه إّلا ما هو أعظم الأشياء بعده ، والشئ الأعظم بعده إنما هو الروح الذى يأتى في المقام الثاني "(٤). ولا يحتاج الواحد على الاطلاق إلى منتجاته إذ أن هذه الحاجة تخل بفكرة كماله وبساطته ، في حين أن منتجاته محتاجه إليه دائما ، :" فإن الروح يشاهد ذلك الواحد ، ولا يحتاج إلا إليه . أما الواحد فلا يحتاج قط إلى الروح(٥). فالواحد هو الذى يعطى العقل جوهر قوته ووجوده (٦). والعقل في على نحو دائم في حال تأمل لجمال

(1) See, Plotinus, The Enneads , v, 106.
(2) See, Armstrong , Plotinus , 70-71.
(3) See, Plotinus, The Enneads, v,1,6.
(4) Ibid. Armstrong, Plotinus, p-71.
(5) Ibid.
(6) See, Imile Brehier, The Philosophy Of Plotinus. P. 130.

الأول وكماله[1]:" يوجه وجه هو أيضا للواحد حتى يستوى روحا ، وهو يشاهد الواحد غير منفصل عنه، لأنه بعده ولا يتوسطهما شئ ، فضلا عن أن كل شئ يرغب فيمن ولده ويعشقه ، لا سيما إذا كان الوالد والمولود وحدهما ، وإذا كان الوالد هو الخير الأعظم أدى ذلك بالمولود إلى أن ينضم إليه لا محالة، بحيث أنهما لا ينفصلان إلا بالغيرية [2].

وهنا يلاحظ لنا أن أفلوطين لم يوضح لنا كيفية صدور العقل عن الواحد ، ولكنه ضرب لنا العديد من الأمثلة فى صورة تشبيهات توضح لنا فكرته فى انبثاق العقل ، فالنار تعطى الحرارة [3]، والشمس تعطى الضوء ، والثلج يعطى البرودة [4]. والعقل يأتى عن الواحد كأول مرحلة من مراحل الوجود الروحانى أو العلوى [5]. وهو لدى أفلوطين فكر وموضوع للفكر ، وكل من عالم العقل المقدس والمثل الأفلاطونية يعبران معا عن العالم الحقيقى ، وهذا التوحيد بين الفكر والمثل . ووضعهما معا فى وحدة واحة ، والتى ظهرت لأول مرة لدى " فرفريورس" فى أول أمر التحاقه بالمدرسة ، تعد من الأصول الجوهرية والأساسية لنظرية العقل عند الأفلاطونية المحدثة[6].

وللعقل نشاطان عند أفلوطين[7]: أحدهما ، أنه أصل الأشياء كلها المنبعث من الواحد الكامل الأقوى بين الحقائق كلها ،وإذا كان أمر الواحد على هذا النحو ، فإنه من الواجب " فى الحقائق القديرة الأخرى أن تقلده على قدر ما تكون قديرة أن تقلده فى حوله وقوته ، فإن سائر الأشياء إذا أدركت

(1) See, Armstrong, Plotinus, p. 71.
(2) See, Plotinus, The Enneads, v,1,6.
(3) Ibid, v. 4.2.
(4) Ibid, v.1.6.
(5) See, D.J.omeara, Plotinus, p. 62.
(6) See Armstrong, Plotinus , p. 35.
(7) See,D.J.omeara, Plotinus, p. 63.

كمالها نراها تلد ولا تطيق أن تبقى مع ذاتها ، بل إنها تحدث شيئا آخر "[١].
والثانى ، أنه يفكرفى الواحد وفى ذاته أيضا [٢] . وهنا يلحظ أن وظيفة العقل تتشابه إلى حد بعيد مع وظيفة " الصانع " فى " طيماوس" لأفلاطون [٣].

وإذا كان الواحد لا يحتاج إلى التفكير فى ذاته أو فى غيره ، فإن العقل يطلب على نحو أزلى[٤]المعرفة بوساطة التأمل والمشاهدة للواحد ، فى حال مشاهدته ذاته ، وهنا يسعه أن يشاهد ذاته. وذلك ذو كثرة أولا ، ثم أنه لغيره لا لذاته ، فضلا عن أنه قوة شهود لا محالة ، وهو كـذلك لمشـاهدة ذلـك الأصل الأول ، وعلى أنه فى حقيقة ذاته مشاهدة ينبغـى فـى الشـهود أن تكون شهود شئ آخر،إن كان غائبا كانت المشـاهدة عبثـا ، لا بـد علـى الواحد من مزيد حتى يصح الشهود إذن ، كما انه لا بد للمشـاهدة مـن ان تقع مع المشاهد فى آن واحد ، و للمشاهد الذى يشهد ذاتـه مـن ان يكـون شيئا ذا كثرة متوزعا فى الكل ... فيكـون بـذلك ذا كثـرة حتـى يكـون واحدا"[٥].

هذه المشاهدة تعطى العقل القدرة على إنتاج غيره، فكأنه يكتسب القدرة على الولادة والإنتاج من خلال تلك القوة المكتسبة له من الواحد " أما الروح فانه خير ما دامت حياته فى المشاهدة ، على ان مشاهداته تكون الخير بمثال هى أيضا ، وقد اكتسبها عندما شاهد الخير فى حقيقته... يستمد الـروح أذن من الخير القدرة على التولد، وعلى ان يكون بمولداته طافحا ، مادام الخيـر يمده .لكن الخير يتحول منه واحدا فى ذاته إليه كثرة فى الروح ، فإن الروح

(1) See, Plotinus, The Enneads, v, 4.1.
(2) Ibid., v.4.2 , Frederick Camplestan , The History Of Philosophy , vol. 1,p.467, London , 1997.
(3) See, Fredrick Camplestan, History Of Philosophy, vol. 1, p.467.
(4) See, Armstrong, Plotinus, p.73.
(5) See,Plotinus,V.3.10-11 , Armstrong,Plotinus,P. 72

كان عاجزا عن ان يتسع للقوة التى تلقاها، فحطم الوحدة أحالها كثرة ؛ ليطيق بذلك حملها جزءاً جزءاً"[1].

فالعقل يجمع وحدة فى كثرة ، وهو يشبهه بكرة حية تتعدد عناصرها"فقد تكون هذه الكرة شيئا باديا مع وجوهه كلها يشع بوجوه حية فإن تصور الكرة بعضهم ، وهى على هذا الحال ، شاهدها من الخارج على أنه هو شئ وهى شئ آخر ، إذن ينبغى للمشاهد وقد اصبح هو ذاته ذلك الروح ، أن، يكون هو ذاته قد أقام ذاته مشاهدة[2]،فالتعدد والكثرة فى العقل لا فى الواحد[3].

والعقل مستودع لصور العالم جميعا[4]، فهو يوجد الأشياء من خلال الفكر فيها ، مخالفا عالم الزمان المتغير ، أزلى مكتف بذاته ، وهو مع ذلك كله ، عالم الكمال والثبات . "انظر إلى هذا الروح الكبير ، ليس حافلا بالقول بل المعرفة وهو الأشياء كلها وروح كله ، ليس روحا جزئيا أو خاصا ، ومادامت حياة الروح حياة روحانية وتحققا ليس فيه نقصان ، فلن يفوتها شئ مما نتبينه نحن عملا روحانيا ، بل تشمل بقوتها الأشياء كلها على أنها حقائق . ومهما يك من أمر فإن الذى ندركه بالتفكير من الحقائق فى الطبيعة ، نجده قائما فى الروح بدون تفكر "[5]. وإذا كان العقل حاويا لموجودات العالم التى تليه فى الترتيب والأقل كمالا ، فإنه يحوى فقط بذورها الجنينية أو ما يعرف فى فلسفة أفلوطين "بالمبادئ البذرية للأشياء ، لا أنه يحويها كأنواع وأجناس أو أجزاء . " فليكن الروح هو الأشياء كلها ، على أن الأشياء تكون فيه ، لا بمعنى أنه مشتمل عليها اشتمالا مكانيا ، بل معنى أنه

(1) See,Plotinus, The Enneads,v.7,15
(2) See, Plotinus, The Enneads,v.7.15
(3) See,Armstrong, Plotinus,P.72-73
(4) Ibid,P,85,Frederick Compleston, History Of Philosophy ,Vol,1 P,466
(5) See, Plotinus, The Enneads, v1,2,21.

هو مشتمل على ما يكون عليه فى ذاته وهو معها شئ واحد ، فإن الأشياء كلها فيه جميعا، ثم لا يقل تباين بعضها عن بعضها الآخر بشئ"(١).

فالعالم المادى صورة مما هو موجود فى عالم العقل(٢)،سواء أكانت موجودات العالم المادى حية أو ميتة ؛ فالعقل إذا كان كاملا فانه لا بد ان يحتوي على كل الأشياء، فإذا كان الكل فى العالم العلوى او الملأ الأعلى حيوانا، فلابد ان يكون ما هو موجود فى العالم السفلى او المادى حيوانا كذلك ، فالسماء والأرض والهواء والنار وغيرها كلها موجودات طافحة بالحياة ، فهى بمثابة سيل يجرى من منبع واحد(٣).

والموجودات الجزئية حاضرة وموجودة فى العقل ، فكل فردى له أصوله المثالية: "إن لكل شئ أصله فى الملأ الأعلى ، وعلى أية حال إذا كان سقراط دائما ، أصبح ما يكون سقراط بالذات هو نفس سقراط ، على أن تكون النفس نفسا جزئية فى الملأ الأعلى ، ولكن أن لم تكن دائمة على حالها ، بل صار سقراط فى غير ما كان عليه أولا ، كأن يصبح فيثاغورث أو أحد آخر ، بطل كون سقراط هذا فى الملأ الأعلى بكون " جزئى معين ، فكل نفس جزئية تنطوى على البنى المعنوية الكامنة فى العالم ، وهو لا ينطوى على بنية الإنسان المعنوية فقط ، بل على البنية المعنوية المستكنة فى كل حيوان جزئى، والأمر مثل ذلك فى النفس ، إذ أن البنى المعنوية فى هذه الحال تكون ذوات عدد بلا نهاية ، وإن لم يكن العالم عائدا إلى ذاته بحكم دورات معينة ، فإذن اللانهاية تمسى منضبطة ، مادام العالم يمدّ بالبنى المعنوية ذاتها . وهنا يكفى إنسان واحد ليكون نموذجا للآدميين جميعا ، كما أن عدد محدودا من النفوس يكفى لإيجاد عدد من الآدميين ليس له نهاية ،

(1) See, Plotinus, The Enneads, v.9.6 .
(2) See,Armstrong,Plotinus,PP,80-81
(3) See, Plotinus, Enneads, v1,7,12.

فالبنية المعنوية الواحدة من الممكن أن تكون بنية معنوية لأشـــياء مختلفـــة ، فكل دورة تنطوى على البنى المعنوية كلها ، ثم تعود الـــدورة الثانيـــة مـــع الأشياء ذاتها والبنى المعنوية ذاتها ، أما اللانهاية التـــى تقـــع فـــى العـــالم الروحانى ، فلا يخاف منها ، لأنها تقع فى نقطة غير مجزأة ، وكأنها تنطلق عندما تفعل أفعالها فقط [١]. وربما هذا كله ناتجا من أزلية العقـــل وتفكيـــره الدائم فى ذاته وفى الأول ، وهنا يلحظ إميل بريهيه تأثره بأفكار أفلاطون[٢].

ولا يحرك العقل النفس لمحبته فى ذاته ، ولكن الرغبة فى حياة الخيـــر والجمال هى الدافع إلى ذلك ، وبالتالى فإن العقل فى الوقت الذى يتحرك فيه الأعلى لمشاهدة جمال الواحد ، فإنه لا يتحرك إلى أسفل : فعنـــدما نشـــاهد النور نتحرك نحو الملأ الأعلى، فنكلف بالنور المنتشـــر عليهـــا ، ويهزنـــا طرب، فالنفس تصاب فى بواطنها بلذعة من فوق فتضطرب وتنتشى وهزها الحنين فتصبح عشقا ، ولم تتجه النفس قبل ذلك إلى الروح على أساس أنـــه فى الحسن قائما ، فعن حسنه غير مجد قبل أن يصيبه الخير بنوره ، ووقفت النفس بكماء صماء إزاء الروح وهو حاضر. وقد هبط إليها معا من الخيـــر شئ كأنه حرارة ، فنور الخير يقبل على النفس بألوانه الزاهية ، فإذا عنّ لها ذلك ، فإنها ترتقى دائما إلى أعلى لتشاهد الحسن والجمال [٣].

وتعدد مصادر نظرية العقل عند أفلوطين : فهناك التأثر بأفلاطون فـــى نظريته فى " عالم المثل" ، وبارسطو فى أصل الصور ، والرواقية فى أنظمة الموناد . ولكن هناك عنصرا جديدا ادخله أفلوطين على نظرية العقل وهـــو البعد الروحانى له . والذى لا نجده لدى غيره [٤]. وهنا لابد من البحث عـــن

(1) Ibid, v.7.1, Armstrong, Plotinus,, p. 82, D.J. omera, Plotinus p. 65 Imile Brehier, The Philosophy Of Plotinus , pp.98-101.
(2) See, The Philosophy Of Plotinus ,p.105.
(3) See, The Enneads, v1,7.22.
(4) See, Imile Brehier, The Philosophy Of Plotinus, p.96.

العناصر الشرقية فى فكرة ، بالإضافة إلى العناصر الهللينية وبصفة خاصة أفلاطون وارسطو اللذين يقتبس منهما باستمرار ، ولكن الجانب الروحانى أو الصوفى فى العقل مقتبس من الديانات الشرقية التى كانت شائعة فى عصره [١]، وفى الحقيقة فإننا نجد الكثير من الأفكار المركزية لدى أفلوطين الغريبة عن العقلية اليونانية فنظرية العقل باعتباره موجودا كليا لا تنبع من العقلانية اليونانية ولا من الروحانيات التى كانت سائدة فى ديانات عصره . ومن هنا فإنه من المحتمل أن تكون أقرب البيئات الفلسفية الشرقية لبلاد الاغريق مصدر فكرة روحانية العقل ، وبصفة خاصة النزعات الصوفية التأملية فى الهند والتى نعثر عليها فى أيام أفلوطين مؤسسة فى "الاوبنشاد"[٢] ، وهو الأمر الذى أكده ح.ف. موللر (H.F.Muler) من أن أفكار أفلوطين حول الخلاص والمتوسطات بين العالم العقلى والعالم المادى والجانب الروحانى والعقل والمشاهدة كلها عناصر شرقية هندية كانت شائعة فى عصر أفلوطين[٣].

وتنبعث النفس الكلية من العقل الأول بطريق المشاهدة والتأمل ، وهى بحاجة دائما إلى مبدأ متوسط بينهما وبين الواحد :" إن الروح أمر يختلف عن النفس وهو أفضل منها ، والأفضل هو أمر طبعا ... والواقع أنه إن كانت النفس شيئا ينفعل ، ، فوجب أن يكون شئ لا ينفعل ، وإلا لزمت الأشياء كلها بتأثير الزمان ، كذلك وجب أن يكون قبل النفس شئ أيضا ، ونقول أيضا بما أن النفس داخل العالم ، وبما أنه يجب أن نسلم بوجود بعض الشئ خارج العالم ، وجب أن يكون هناك شئ ما قبل النفس ... أنه يجب فى الروح أن يكون قبل النفس "[٤].

(1) Ibid .
(2) Ibid, p. 116.
(3) Ibid, p. 117.
(4) See, Plotinus, The Eneads, v.9.4, Arstrong, Plotinus, pp.90-91.

وثمة علاقة وثيقة بين العقل والنفس التى تتلقى الآثار التى تنبعث من الروح [١]، فهى المركز المتوسط بين العالم المحسوس والعالم المرئى ، وهى دائما تتجه إلى رؤية ما فوقها وتأمله[٢]. فهناك جانبان للنفس أحدهما علاقتها بالروح والآخر علاقتها بالعالم المحسوس[٣]فهى تشبه العقل فى جزء منه :" إن الروح أنما هو فعل فى ذاته، فإن ما يكون منها متجها نحو الروح ، أنما يكون متجها نحو باطنها ، فإنها من ناحية تشبه ما خرجت منه وتختلف عنه من ناحية أخرى مع أنها تشبه من هذه الناحية أيضا سواء فعلت فعلا أو حدثت شيئا ، ذلك لأنها تشاهد حتى عندما تعمل ... وهى تحدث قياسا على أصلها الأول ، فيكون الأقرب منها أشد تشبها به ... فكل ما يخرج من الروح يكون شبيها به"[٤] ، وهذا الأقنوم الثالث هو الخالق للعالم[٥]، فهى تدبر العالم بواسطة الطبيعة [٦]، أى بواسطة الجزء الأسفل منها[٧]، دفعة واحدة بدون تخطيط من عالم العقل [٨]. وعلى الرغم من أن النفس موجودة فى عالم العقل دفعة واحدة ، فإنها تتصل بالعالم المحسوس، وعلى الرغم من ذلك ، الذى يؤدى إلى تكثرها ، فإنها تظل محتفظة بصلتها بعالم العقل[٩]. والنفس الكلية على الرغم من أنها واحدة فى العالم العلوى فإنها تتكثر فى العالم الحسى ، ففى كل الأحوال لا تفقد النفس وحدتها ، عندما تدبر البدن [١٠].

(1) Ibid, v.3.3-4.
(2) IBID, 1.8.14.,4.4-23, 4.6-3, 4.87, 5.1.12, 3.4.3.
(3) See, W.r.ing, The Philosophy Of Plotinus , vol., p.204.
(4) See, Plotinus, The Eneads, v.3.7.
(5) See, W.R.Ing, The Philosophy Of Plotinus, vol.1, pp.208-209.
(6) See, Plotinus , The Eneads, Iv.4.11
(7) Ibid., 11.3.17-18.
(8) See, Armstrong, Plotinus, p.105.
(9) See, Plotinus, The Eneads, 1v.1
(10) Ibid,3,1,4

ولكن يبدو أن المصدر الأفلوطينى المحدث التى وصل إلى العربية من خلال كتابى " اثولوجيا ارسطو طاليس " " والإيضاح فى الخير المحض "، وتركا أثر على تطور الفكر الفلسفى الإسلامى ربما يفوق ما تركته الفلسفة الأرسطية عليه (١). وربما يعود ذلك إلى :

١ــ وحدة المصدر ؛ فكل من الأفلاطونيين المحدثين والفلاسفة المسلمين قد قرأوا أفلاطون ، فأفلوطين كان تلميذا لفلسفة أفلاطون ، وكذلك الفلاسفة المسلمين درسوا المحاورات الأفلاطونية المترجمة إلى اللغة العربية ، ومن ثم فإن كلاهما طرح ذات المشكلات حول نفس الموضوعات والقضايا حول العالمين العلوى والسفلى .

٢ ــ وفرة النصوص الأفلاطونية المحدثة لدى الفلاسفة المسلمين ، أضف إلى ذلك أن الأفلاطونية المحدثة كانت معروفة لدى ملوك فارس فى عهد الساسانيين قبل ظهور الإسلام، وبالتالى كانت النصوص الأفلاطونية متوفرة لدى المسلمين .

٣ ــ القرب الزمانى والمكانى ، فأفلوطين وغيره من الأفلوطنيين المحدثين عاشوا فى فترة قليلة سابقة على ظهور الإسلام ، وكان معظمهم من اليونان المصريين. ٤ــ البعد الصوفى ، فأفكار أفلوطين ، مثلها مثل الأساطير الفيثاغورية والأسرار الأفلاطونية ، تحتوى على جانب صوفى روحانى فى محتواها ، وبالتالى تترك أثرها على التصوف الإسلامى والكابلا اليهودية ،فى العديد من المسائل ، ولإجل ذلك ترك ارسطو واعتنقوا الأفلاطونية المحدثة (٢). وربما يكون السبب الأساسى فى ذلك يعود إلى أن الأفلاطونية المحدثة ببنيتها الغنوصية الروحية أقرب إلى حل مشكلات

(١) انظر ، د. عبد الرحمن بدوى ، أفلوطين عند العرب ، ص ٢ .

(2) See, Pawiz Marewedge, Neoplationsm And Islamic Thought, State University Of New York Press, 1992, p.2 .

الأديان والعرفان الباطنى فى داخلها أكثر من المشائية التقليدية التى تتعارض مع الأديان السماوية ، بالإضافة إلى قدرة الأفلاطونية المحدثة على التوفيق والتلفيق بين الآراء المتعارضة ، ولذا فقد تركت أثرا كبيرا لا يمكن تجاهله على الديانات السماوية الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام.

ولكن هناك بعض الأفكار الأخرى لدى الإسماعيلية التى لا نجد أصولها عند أفلوطين أو غيره من الأفلاطونيين المحدثين . وهنا يجب البحث عن مصدر آخر لهذه الأفكار ، وربما كان هذا المصدر الصابئة الحرانية الذين خلطوا ديانتهم بأفكار الأفلاطونية المحدثة ، وحاولوا توظيفها لخدمة عقيدتهم ، فمن المعلوم أن التراجمة الحرانيين قد أسهموا مساهمة واضحة فى نقل العلوم الفلسفية وتدريسها وترجمتها وربما نشر هؤلاء أفكارهم الغنوصية من خلال عمليات الترجمة والتدريس للعلوم الفلسفية فى بلاد المسلمين ، وبالتالى عمل هؤلاء على تمرير عقائدهم الغنوصية وفلسفتهم الحرانية إلى الإسلام بوساطة الأفلاطونية المحدثة .

وتقع " حران " فى بلاد ما بين النهرين فى العراق الأعلى ، وقد اشتهرت بمعاهدها العلمية التى التقى فيها الفلك البابلى مع حكمة فارس واليونان ، فكانت مركزا أساسيا للهرمسية ، وأحد المراكز الأساسية للأفلاطونية المحدثة . ولقد انتقلت إليها الفلسفة اليونانية مع غيرها فى سوريا والعراق وفارس مع فتوحات الأسكندر وظلت بها إلى ما بعد ظهور الإسلام ، ولقد تميزت عن غيرها باحتضانها لعلوم البابليين والكلدانيين[1]، ولقد وصلت الأفلاطونية المحدثة فى صيغة مشرقية (حرانية ــ فارسية) انتشرت فى سوريا والعراق وشمال إيران إلى خراسان فهناك مركزان أساسيان للعمل:

(1) See, Majid Fakkry, AHistory Of Islamic Philosophy, New York 1983,3.

١ ـ فلدينا أعمال السريان من جهة ، نعنى العمل الذى تم بين شعوب الغرب وجنوب الأمبراطورية الساسانية من الآراميين، وهذه الأعمال تـدور أساسا حول الفلسفة والطب .

٢ ـ ولدينا من جهة ثانية ما يمكن تسميته بالتقليد اليونانى المشرقى فى شمال وشرق الأمبراطورية الساسنية ، والتى تدور أعمالها بشكل رئيسى حول الكيمياء السحرية ، وعلم الفلك والفلسفة ، وعلوم الطبيعة بما فى ذلك العلوم السرية التى تشكل جسما واحدا فى النظرة إلى الكون(١)، وهذا التقليد اليونانى ـ المشرقى هو الجسر الذى سيتصل به المسلمون بعلوم اليونان ، ويلعب فيه التراجمة دورا أساسيا .

وهنا لابد من الإشارة إلى الدور الذى لعبته مدرسة صائبة " حران" التى اقيمت بجوار الرها ، والذين كانوا يصعدون بنسبهم الروحى إلى هرمس وعاذيمون ، وتشارك عقائدهم المعتقدات الدينية الكلدانية الفلكية القديمة ، والدراسات الرياضية والفلكية والروحانية ، ونوعا من الأفلاطونية الفيثاغورية الجديدة ، وقد كان من بينهم عدد من المترجمين النشطين وخاصة ثابت بن قرة ، وكان من أتباع الديانات الفلكية الورعين ، وهو مؤلف ممتاز ، ومترجم للعديد من المؤلفات الرياضية والفلكية(٢).

ولقد ظلت مدرسة حرأن بعيد عن النزعة المشائية لقرون عديدة ، ذلك لأن مؤلفات المعلم الأول يحتمل أن لا تكون قد دخلت حران إلا عندما انتقل إليها مجلس التعليم خلال رحلته المشهورة من الأسكندرية إلى بغداد ، هذا فضلا عن أن مؤلفات ارسطوا لم تجمع ولم تنشر إّلا فى القرون الأولى بعد الميلاد ، أى بعد أكثر من أربعة قرون من فتوحات الأسكندر ، فمن المتوقع إذن أن تكون الثقافة اليونانية التى استوطنت " حران " لمدة قرون عديدة ،

(١) انظر ، هنرى كورمان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٥ .

(2) Majid Fakhry, Ahistory Of Islamic Philosophy, p.4

هى الفكر اليونانى قبل ارسطو ، وبكيفية خاصة الأفلاطونية والفيثاغورية . ومن جهة أخرى فقد ظلت مدرسة حران غير متأثرة فى دراساتها الفلسفية بالتأويلات المسيحية التى عرفتها مدرسة الأسكندرية أولا ثم المدارس الأخرى التى أسسها السريان المسيحيون فى سوريا ثانيا(١).

ومن الطبيعى أن تتأثر الدراسات الفلسفية فى حران بثقافاتها المحلية وبديانة أهلها التى كانت تقوم على عبادة الكواكب ، بالإضافة إلى ما احتفظت به من علوم بابل وفارس مكونة من ذلك كله مزيجا غنوصيا ذوقيا يستطيع أن يتعامل مع الاتجاهات العرفانية فى الإسلام بلا تصادم أو تعارض، سواء المندائية أو الحرانية(٢).

فالتراجمة الحرانيون الذين كانوا أصحاب فلسفة دينية معترف بها ، ولم تكن لهم أية خصومة دينية مع الإسلام ، تمكنوا من ترويج فلسفتهم الدينية بحرية أكبر بين المسلمين ، وقد ورد اسم الصائبة ثلاث مرات فى القرآن الكريم ، قال — تعالى — :﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِؤُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾(٣). وقوله — تعالى — ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ** ﴾ (٤). وقوله — تعالى ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ**

(1) Ibid.

ود. محمد عابد الجابرى ، نحن والتراث ، قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى ، المركز الثقافى العربى، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ١٣٣ .

(2) See, Encoyclopaedia Of Islam ' Sab'i' , Volume, V111, Leiden, 1995, pp.672-678.

(٣) المائدة ، آية ٦٩.

(٤) البقرة ، آية ٦٢.

وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾[1].
وذلك مرتبطا بالحديث عن اليهود والنصارى .

ومذهب الصائبة على ما يحيط بتاريخه غموض ، يكاد يتم الاتفاق على أنه يقرّ بالألوهية ويرى أنا نحتاج فى معرفة الله ومعرفة أوامره إلى متوسط روحانيا لا جسمانيا ، ففزعوا إلى هياكل الأرواح، وهى الكواكب [2]. والصائبة على مذاهب أربعة فيما يتعلق بطبيعة المتوسطات بين الله والعالم ؛ إذ لا قدرة لنا على الوصول إلى معرفته ، فالعقل الانسانى عاجز عن ادراك حقيقة الله — تعالى — :

<u>أ — أصحاب الروحانيات :</u> وقد ذهب هؤلاء إلى أن اصل وجود العالم يتقدس عن سمات الحدث، وانه لا يمكن أن يتوصل إلى معرفته واحد من العالم السفلى ، ولذا فلابد من متوسط بين الله والعالم يكون روحانيا مجردا عن المواد الجرمانية والحركات والقوى الجسمانية ، مطبوع على التبجيل والتعظيم ، هذا المتوسط الروحانى إله يتقرب به إلى الله أو الإله الحقيقى ، وهى المدبرة للكواكب الفلكية على التناسب المخصوص ، حيث يتبعها انفعالاتها فى العناصر السفلية ، وحركات بعضها إلى بعض ، وانفعال بعضها عن بعض عند الاختلاط والامتزاج المفضى إلى التركيب الموجب لتنوع المركبات إلى أنواع المعادن والنباتات والحيوانات هذه الكواكب الفلكية هى هياكل هذه الروحانيات . وأن نسبة الروحانيات إليها فى التقدير والتدبير لها ، نسبة الأنفس الإنسانية إلى أبدانها ، وأن لكل روحانى هيكلا يخصه ، ولكل هيكل فلكا يكون فيه ، وهم يقولون بعاذميون وهرمس ؛ ويذهب

---

(١) الحج ، آية ١٧.

(٢) انظر ، مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٠٢ ، وقارن د. محمد رجب البيومى ، فى الفكر الدينى الجاهلى ، ص ١٣٦ .

الشهرستانى إلى أن عاذيمون هو شيث ، وهرمس هو ادريس[1]. وبالجملة فالروحانيون " هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع والايجاب ، وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال ، يستمدون القوة من الحضرة الألهية القدسية ، ويفيضون بالفيض على الموجودات السفلية "[2].

ب — <u>أصحاب الهياكل</u> : وهؤلاء ذهبوا إلى أن المتوسط بين الله والعالم ، لابد أن يكون مشاهدا مرئيا حتى يمكن التقرب إليه ، والروحانيات ليست كذلك ، فلابد من متوسط بينها وبين الإنسان ، وأقرب ما إليها هياكلها ، فهى الآلهة والأرباب المعبودة ، والله — تعالى — رب الأرباب وإليه التوسل والقرب إليه تقرب الروحانيات التى هى كالأرواح بالنسبة لها . ولا غرو أنهم دعوا إلى عبادة الكواكب السبعة السيارة ، ثم أخذوا فى تعريفها وتعريف أحوالها بالنسبة إلى طبائعها ومنازلها ، ومغاربها ، ونسبتها إلى الأماكن والأزمان إلى غير ذلك . ثم تقربوا إلى هيكل وسألوه بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه من الأماكن والأزمان واللباس ، والتختم بالخاتم المطبوع على صورته .

والهياكل عندهم أحياء ناطقة بحياة الروحانيات التى هى أرواحها ومتصرفة فيها، وربما احتجوا على ذلك بأن حدوث الحوادث أما أن يكون مستندا إلى حادث أو قديم ، ولا يجوز أن يكون مستندا إلى حادث ، إذ الكلام فيه كالكلام فى الأول ، والتسلسل والدور محالات ، فلم يبق ألا أن يكون مستندا إلى القديم ، وذلك القديم إما أن يكون موجبا بذاته أو بالاختيار ؛ فإن كان الأول فإما أن يكون كل ما لا بد منه فى إيجاد الحوادث متحققا معه او

---

(١) انظر ، الملل والنحل ، ص ٢/٩٥.

(٢) السابق ، ص ٢/٩٦.

انه متوقف على تجدد، فان كان الأول فيلزم قدم المعلــول والقــدم علتــه ، وشرطه محال. وان كان الثانى فالكلام فى تجدد ذلك الأمــر كــالكلام فــى الأول،وهو تسلسل . فلم يبق إلا أن يكون فاعلا مختارا ، وليس فــى عــالم الكون والفساد فاعل قديم مختار إلا الأفلاك والكواكب ؛ ولذلك حكموا بكونها أحياء ناطقة[1].

ج ـــ أصحاب الأشخاص : وهؤلاء ذهبوا إلى انه اذا كان لا بــد مــن متوسط مرئى ، فالكواكب وان كانت مرئية ، إلا أنها قد تردى فى وقت دون وقت لطلوعها وأفولها، فدعت الحاجة إلي أشخاص مشاهدة نصب أعيننــا ، تكون لنا وسيلة إلى الهياكل ، التى هى وسيلة الروحانيات التى هى وســيلة إلى الله ـــ تعالى ـــ فاتخذوا لذلك أصناما وصوروها على صــور الهياكــل السبعة . كل صنم من جسم مشارك فى طبيعته لطبيعة الكواكــب ، ودعــوه وسألوه بما يناسب الكوكب فى الوقت والمكان واللباس والتختم بما يناســبه ، والتحيز المناسب له على حسب ما يفعله أرباب الهياكــل ، إلا أنهــا هــى المعبودة على الحقيقة [2].

د ـــ الحرانية أو الحلولية : وقد زعم هؤلاء أن الإله المعبود واحد فى ذاته ، وأنه أبدع أجرام الأفلاك وما فيها من الكواكــب ، وجعــل الكواكــب مدبرة لما فى العالم السفلى، فالكواكب آباء أحياء ناطقة والعناصر أمهــات ، وما يؤديه الآباء إلى الأمهات ، تقبله بأرحامها فتحمل من ذلــك المواليــد ، وهى المركبات ، والإله يظهر فى الكواكب السبعة ويتشخص بأشخاصها من غير تعدد فى ذاته ـــ وقد يظهر أيضا فى الأشخاص الخيرة الفاضلة وهى ما كان من المواليد ، وقد يتركب من صفو العناصر دون كــدرها، واخــتص بالمزاج القابل لظهور الرب ـــ تعالى ـــ فيه إما بذاتــه وإمــا بصــفة مــن

(١) السابق .
(٢) السابق .

صفاته[1]. وهم يقولون " إن للعالم صانعا فاطرا حكيما مقدسا عن سمات الحدثان ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين إليه ، وهم الروحانيون المقدسون جوهرا وفعلا وحالة "[2].

وقد ذكر ابن الجوزى قولهم بقدم العالم ، وأنهم عبدوا الكواكب ، وقولهم بأن الله ــ تعالى ــ لا يوصف إلا بالنفى[3]، ووحدّ ابن حزم بينهم وبين المجوس فى القول بقدم الأصلين ، إلّا أن الصابئة يقولون بتعظيم الكواكب السبعة والروح الأثنى عشر ، ويصورونها فى هياكلهم ، ويقربون الذبائح لها [4].

ولقد وصف المسعودى إحدى هياكل الصائبة الروحية فى كتابه " مروج الذهب " عندما كان يصف ديانة الصائبة ، ففى الصين يوجد هيكل روحىّ مدور له سبعة أبواب، وبداخله قبّة مسبعة عظيمة الشأن ، وفى أعلى القبة شبه الجوهرة تضئ من جميع أقطار ذلك الهيكل ، ولا يستطيع أحد أن يقترب من هذه الجوهرة إّلا بمقدار محدد ، وإلاّ خرّ ميتا ، وفى هذا الهيكل بئر مسبعة الرأس ، وعلى رأس هذه البئر كتب : هذه بئر تؤدى إلى مخزن الكتب وتاريخ الدنيا وعلوم السماء ، وما كان فيما مضى من الدهر مكتوبا ، وما يكون فيما يأتى منه " والأرض التى عليها هذا الهيكل والقبة والبئر أرض حجرية صلبة عالية من الأرض كالجبل الشامخ [5].

---

(١) السابق .

(٢) السابق ، ص ٩٥/٢.

(٣) انظر ، تلبيس أبليس ، ص ٧٤،٧٥.

(٤) انظر ، الفصل فى الملل والنحل والأهواء ، ص ٦٩/١ ، وقارن القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ص ٥/ ١٥٢ وما بعدها .

(٥) انظر ، ص ٢٤٨/٢ ، تحقيق . محمد محى الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٩٤٨.

ويشير المسعودى إلى طبيعة الطقوس والشعائر الصابئية فى عبارة يتضح فيها كل الوضوح الأثر الأفلاطونى ؛ إذ استطاع أن يقرأ على باب مجمع الصائبة فى حران على مدقة الباب بالسريانية :"من عرف ذاته تأله" (١).

إن ما يطلق عليه الصائبة " إله الإلهة أو رب الأرباب(٢)" (Deus Innominatus) يقابل لدى الإسماعيلية ، من لا تتجاسر نحوه الخواطر ، ولا تعبر عن ألفاظ اللغة ، وبالتالى فالعقل عاجز عن أن يدرك الإله الحقيقى. ولقد ذهب هرمس إلى أن الإله الخفى لا يمكن أن يعرف ولا لألفاظ اللغة أن تعبر عن حقيقة جوهرة ، فهو لا فى مادة ولا فى صورة ، ولا يخضع لأحكام الزمان والمكان ، ولا يمكن إدراكه بالعقل ، وبالتالى فالله غير معروف ، ولكننا نستطيع أن ندركه من القوى الوسيطة الروحانية التى تنبعث عنه(٣)، وهذا ما يقابل " العقل الأول " أو "السابق" لدى الإسماعيلية(٤) الذى تتجلى فيه الألوهية وتظهر ، من خلال معرفة الحدود العلوية والسفلية ، التى يكمن التوحيد فى الوقوف على المعرفة الصحيحة والحقيقية بها .

ونعثر على شئ قريب من هذا — أيضا — فى الغنوصيات القديمة ، فمن طرق متعددة روى أنه فى بداية بدايات الزمان ، خلق العالم السفلى بوساطة قوى لا تعرف الرب أو الإله ولا يمكن لها أن تعرفه ، بل هى متحيرة فيه . ولقد أراد الإله أن ينقذ البشر من هذه القوى ، ومن هنا فقد أرسل الإله الحقيقى نفسه بوساطة ابنه إلى العالم ، هذا النبى المرسل هو

---

(١) السابق .

(٢) انظر ، الشهرستانى ، الملل والنحل ، ص ٢ /٩٦.

(3) See, Edouad Schure, The Secret History Of World Religion , vol,I,p.164

(٤) انظر ص: ١٢٠ من هذا البحث .

الذى يعرف وجود الإله المتعالى فوق العالم المادى والزمان والمكـــان[١]. إن الخالق للعالم ليس هو الإله الحقيقى بل الإله الظاهر ، وهـــو عقـــل فقـــط ، وهناك سبعة عقول تساعد الصانع فى خلقه . هذا الصانع (Demiourgos) يملك نشاط قويا فى الغنوصيات المسيحية واليهودية على السواء ، فأحيانـــا يطلق على الصانع " إله اليهود"، ونحن لا نستطيع بحال ما أن نفهم اللاهوت المسيحى دون فهم الأساس الغنوصى الذى قام عليه . فالصانع ببساطة شديدة هو إله العهد القديم ، فهو الصانع خالق العالم ، تمييزا له عن الإله الحقيقـــى أو غير المعروف[٢].

ونجد مثل ذلك لدى باسيليدس ، فالإله الأعلـــى تصـــدر عنـــه ثمـــانى مجردات مشخصة ، صدر بعضها عن بعض ، الواحد تلـــو الآخـــر منهـــا الحكمة والعدالة والسلام، وأن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى ، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانيـــة، وهكـــذا صنعت على التوالى ثلاث مائه وخمس وستون سماء[٣]. وأيضا " فالنتينوس " الذى يقدم قصة الخليقة من منظور مسيحى مشوب بالكثير من الأفكار التـــى تشعبت بها مدرسة الأسكندرية، فالله ليس خالق الإنسان، ولكن الذى خلقه هو الصانع[٤]. وسوف تترك هذه الغنوصيات أثرها البالغ على تطور اللاهـــوت المسيحى . ولقد أعطى أفلاطون فى " طيماوس " اســـم " الفنـــان " لخـــالق الكون ، وهو أسطورى أو سرى ، والخصوصية هاهنـــا فـــى الغنوصـــيات الشرقية ليس فى تحديد الصانع او الاله غير المعروف، و لكن فى إعطائـــه مجموعة من الخصائص التى تميزه عن الاله الحقيقى، وفى كل الأحـــوال لا يدرك الصانع كنه الإله الحقيقى[٥]. وهو نفس المصطلح الذى وجدناه لـــدى

(1) See, Simon Peterman, Aseparte God, p.29.
(2) Ibid, p.30.
(3) Ibid, p.120.
(4) Ibid, p. 250
(5) Ibid.,

هرمس فى أول مجموعاته[١]، ولقد انتقلت فلسفته إلى الإسلام حيث تمثل فى شخص النبى ادريس[٢]، و من هنا فليس من الغريب ان يكون الإسماعيلية من أوائل من تأثر بالمجموعات الهرمسية فى الإسلام.

وذلك ليس بغريب ــ كما يقول هنرى كوربان ــ فالفلسفة النبوية عند الشيعة قد تبادر إلى ذهنها تلقائيا إلى أى طبقة نبوية ينتمى هرمس ، فهو لم يكن رسولا مشرعا مكلفا بأن يعلن للناس عن شريعة جديدة ، بل إن دوره فى تاريخ الرسل القدسانى هو دور نبىّ أرسل لكى ينظم الحياة فى المدن المتحضرة ، ويعلم أهلها الأمور التقنية والفنية ، كما أن العرفان الشيعى يدرك نوع المعرفة الشائعة عند الأنبياء العاديين الذين سبقوا الإسلام ، وعند الأئمة والأولياء عادة فى دور الولاية الذى تلا دور النبوة ، وتظهر الفلسفة الهرمسية وكأنها حكمة لدنية ، أى فلسفة نبوية [٣].

كذلك فإن القول بأن العقل " مذكر " والنفس " مؤنث " ومن المذكر والمؤنث خلق العالمين العلوى والسفلى ، عقيدة نستطيع أن نجدها فى لاهوت معبد دلفى "The Temple Of Delphi" ، فالعقل المذكر أساس الروح المبدعة أو جوهر عقل العالم . أما المؤنث فهو نفس العالم [٤]. وهى أفكار مرتبطة إلى حد بعيد بالأساطير أو الأسرار القديمة ، فلدى الزرادشيتيه نجد " ميثرا " النار المذكر و"مترا " النور المؤنث [٥].

وبالجملة فإن الإسماعيلية قد تأثرت فى صياغة مفهوم التوحيد لديها بالعديد من الاتجاهات الغنوصية المماثلة لها ، فلقد تأثرت بالثنوية المرتبطة بالوثنية الغنوصية فى صياغتها المسيحية ، وبالمندائية وبفلسفة

---

(1) See,Edouad Schure,The Secret History Of Religion, Voll,1,P 164

(٢) انظر ، الشهرستانى ، الملل والنحل ٢/٤٥

(٣) انظر ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٩٨ .

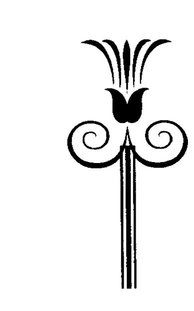
(4) See, Edouard Schure, The Secret History Of Releigion, vol, 2, p. 39.

(5) Ibid, vol, 2, p. 40.

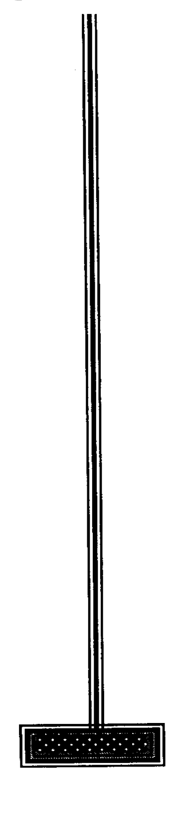
النور البوذية ، وخاصة فى عقيدتها فيما يتصل بالأنوار الخمسة : محمد ، وعلى، وفاطمة ، والحسن والحسين ، وذلك منذ فترة مبكرة جدا ، ربما تعود إلى القرن الثانى للهجرة ، ولقد صاغ الإسماعيلية أفكارهم الغنوصية فى مصطلحا قرآنية ، إذ حاولوا بوساطة التأويل لديهم أن يعبدوا صياغة المصطلحات الإسلامية فى محتوى غنوصى . وفى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى ، وبصفة خاصة على يد الداعى النسفى المقتول فى كتابه المفقود " المحصول " بدأت الأفلاطونية المحدثة الشرقية الغنوصية الدخول إلى عالم الفكر الإسماعيلى ، الذى بدأ يتحرر من الغنوصيات القديمة التى عثرنا عليها فى " رسالة أم الكتاب " وإن لم يكن هذا التخلص تاما ، فإرتبط الغنوص مع الأفلاطونية فى مزيج واحد فى الفلسفة الإسماعيلية ، واستمر هذا التقليد الأفلاطونى المحدث – الغنوص الشرقى فيما بعد النسفى على يد اتباعه أبو يعقوب السجستانى ، وأبى حاتم الرازى ، وحميد الدين الكرمانى – فيلسوف الإسماعيلية الأكبر، وبصفة فى كتابه " راحة العقل " – وبالجملة لدى المدرسة الفارسية التى ظهر لديها هذا المزيج أولا ، دون أن يظهر فى إسماعيلية شمال أفريقية إلا فيما بعد ذلك وبصفة خاصة لدى أبى عيسى المرشد – داعى الخليفة المعز فى مصر – والقاضى النعمان بن حيون . وربما يعلل ذلك بأن المنطقة الفارسية قد وصل إليها الفكر الفلسفى قبل أن يصل إلى غيرها من الأصقاع ، وامتزج بالفكر الدينى لدى الزرفانية والحرانية والمندائية فى المنطقة ما بين فارس والعراق قبل الإسلام بفترة ليست بالقصيرة . خاصة إذا أدركنا أن التراجمة الحرانيين كانوا هم القنطرة التى تعبر عليها الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى ولكن بعد مزج هذه التعاليم اليونانية بالفكر الدينى الحرانى ؛ وانتاج مركب غنوصى يستطيع أن يتعامل مع الأديان السماوية بدون أن يثير المشكلات التى يمكن أن تثيرها

المشائية التقليدية مع الفكر الدينى ، وإذا أدركنا أن الإسماعيلية أيديولوجيا لقلب نظام الحكم فى الخلافة العباسية ، علمنا أن الأفلاطونية المحدثة فى صيغتها الحرانية وبطابعها الثيوصوفى من أنسب الأنساق الفكرية للحركة الإسماعيلية ، وهو أمر أسهم فى أن يأخذ الفكر الكلامى فى بعض اتجاهاته وجهة غنوصية روحانية تبعده عن عقلانيته التى نجدها لدى المعتزلة والكندى وابن رشد وغيرهم.





قائمة المصادر والمراجع



قائمة المصادر والمراجع

أولا: المراجع العربية:

⊙ إخوان الصفاء.

*رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تصحيح: خير الدين الزركلى، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة، ١٩٢٨ .

*جامعة الجامعة، تحقيق: عارف تامر، مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

⊙ إقبال: محمد إقبال.

*تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ترجمة:د. حسن الشافعى، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ١٩٨٩ .

⊙ البصرى: عامر بن عمر البصرى.

*تائية عمر بن عامر البصرى، تحقيق:عبد القادر المغربى، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، دمشق، ١٩٤٨.

⊙ البيضاوى: عبد الله بن عمر البيضاوى.

*أنوار التنزيل وأسرار التأويل، استانبول، ١٨٧٩ .

⊙ بدوى:د. عبد الرحمن بدوى.

*مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ،١٩٨٦ .

⊙ ابن تيمية: تقى الدين محمد بن احمد.

*درء تعارض العقل والنقل، تحقيق:د. محمد رشاد سالم، القاهرة ، الطبعة الأولى،١٩٨١.

◉ **الحارثى:طاهر بن ابراهيم الحارثى.**

*الأنوار اللطيفة فى فلسفة المبدأ والمعاد" فى" الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية" تحقيق: د. محمد حسن الأعظمى،القاهرة ،١٩٧٠ .

◉ **الحامدى:ابراهيم الحامدى.**

*كنز الولد، تحقيق:مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩ .

◉ **الحمادى:محمد بن مالك الحمادى اليمانى.**

*كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٥٧ هـ .

◉ **خسرو:ناصر خسرو.**

*خوان الإخوان، تحقيق: ع. قويم، شاه آباد، طهران،١٣١٨ هـ .

*زاد المسافرين، درجانه شركت، برلين، بدون تاريخ.

روشنائى نامه، تحقيق:أقالى أبو انف، دار الكاتب المصرى، القاهرة، ١٩٤٨ .

*جامع الحكمتين،تحقيق:هنرى كوربان، المعهد الفرنسى للآثار الإيرانية، طهران، ١٩٥٠.

◉ **الرازى:أبو حاتم الرازى.**

كتاب الزينة،تحقيق:محمد فضل الله الهمدانى، القاهرة،١٩٥٧ .

◉ **السجستانى: ابو يعقوب السجستانى.**

*الينابيع، تحقيق:هنرى كوربان، فى"Triolge Ismailienne" باريس ١٩٥٠.

*تحفة المستجيبين،فى" أربع رسائل إسماعيلية" تحقيق: عارف تامر، بيروت ١٩٥٦.

*الافتخار، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس،بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

⊙السهروردى المقتول.

*هياكل النور، تحقيق: محمد على أبو ريان، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٧.

⊙ ابن سينا:أبو الحسن.

*الشفاء، "الإلهيات" تحقيق:سعيد زايد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

*التعليقات، تحقيق:د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

*تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، بومباى، ١٣١٨هـ .

* الإشارات والتنبيهات، تحقيق:د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة،بدون تاريخ.

⊙ شتروطمان: محقق.

*مسائل مجموعة من الحكمة المتعالية، لمؤلف مجهول، دار الفكر العربى ، القاهرة، ١٩٥٢.

⊙ الشهرستانى: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم.

*الملل والنحل،تحقيق: محمد فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة،١٩٦٠.

◉ **الصورى: محمد بن على بن حسن.**

*القصيدة الصورية، تحقيق:عارف تامر،المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، دمشق،١٩٥٥.

◉ **عبدان:الداعى القرمطى.**

*شجرة اليقين،تحقيق:عارف تامر،دار الأندلس،بيروت، ١٩٨٠.

◉ **ابن عمران: حاتم بن عمران.**

*رسالة الأصول والأحكام، فى" خمس رسائل إسماعيلية" ،تحقيق: عارف تامر، سوريا، ١٩٥٦.

◉ **غالب: مصطفى غالب.**

*تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار اليقظة العربية، دمشق،بدون تاريخ.

أبو فراس:شهاب الدين.

*القصيدة الشافية، تحقيق: عارف تامر، دار المشرق، بيروت، بدون تاريخ.

*مطالع الشموس فى معرفة النفوس، تحقيق: عارف تامر، دار الأندلس ، بيروت، ١٩٨٧.

◉ **القزوينى: زكريا ابن محمد.**

*عجائب المخلوقات فى غرائب الموجودات، فيسبادن، ١٩٦٧.

◉ **الكرمانى: حميد الدين الكرمانى.**

*المصابيح فى إثبات الإمامة، تحقيق: مصطفى غالب، دار المنتظر،بيروت،١٩٩٦.

*الرسالة الموسومة بخزائن الأدلة في" مجموعة رسائل الكرماني".تحقيق: مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ،بيروت،١٩٨٣.

*الرسالة الموسومة بالروضة في "مجموعة رسائل الكرماني" تحقيق: مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ،بيروت،١٩٨٣.

*الرسالة المضيئة في الأمر والآمر والمأمور في "مجموعة رسائل الكرماني" تحقيق: مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ،بيروت،١٩٨٣

*الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد في"مجموعة رسائل الكرماني"تحقيق: مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت،١٩٨٣.

*الرياض في الحكم بين الصادين، تحقيق: عارف تامر ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ.

*راحة العقل، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس ، بيروت، الطبعة الثانية،١٩٨٣.

◉ **الكرماني: محمد خان .**

*ينابيع الحكمة، مطبعة السعادة ، كرمان، ١٣٨٣هـ .

◉ **كوربان: هنري.**

*تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: حسين مروة، دار عويدات ، بيروت ، بدون تاريخ.

◉ **المؤيد فى الدين الشيرازى.**

*المجالس المؤيدية، تحقيق: د. محمد كامل حسين، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ.

◉ **المحفوظى: على بن حنظلة.**

*رسالة ضياء الحلوم ومصباح الحلوم فى" أربع كتب حقانية" تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، ١٩٨٣.

◉ **المعدل : الشيخ حسن المعدل.**

*دور الستر والتقية، فى "أربع كتب حقانية" تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، ١٩٨٣.

*معرفة النفس الناطقة فى، "أربع كتب حقانية" تحقيق: مصطفى غالب،بيروت، ١٩٨٣.

◉ **ابن منصور: قيس بن منصور.**

*رسالة الأسابيع، فى " خمس رسائل إسماعيلية" تحقيق: عارف تامر، سوريا، ١٩٥٦.

◉ **ابن منصور : جعفر بن منصور اليمن.**

*كتاب الكشف، تحقيق: شتروطمان، دار الفكر العربى، القاهرة بدون تاريخ.

*كتاب العالم والغلام فى "، "أربع كتب حقانية" تحقيق: مصطفى غالب،بيروت، ١٩٨٣.

◉ **النعمان : القاضى النعمان بن حيون.**

*الأرجوزة المختارة، تحقيق: إسماعيل قربان، معهد الدراسات الإسلامية، كندا، ١٩٧٠.

*الهمة فى اتباع الأئمة، تحقيق: د. محمد كامل حسين، دار الفكر العربى ، القاهرة، بدون تاريخ.

*الاقتصار، تحقيق: محمد وحيد ميزرا، دمشق، ١٩٧١.

*أساس التأويل، تحقيق: عارف تامر ، دار الثقافة ،بيروت، بدون تاريخ.

*الرسالة المذهبة فى"خمس رسائل إسماعيلية" تحقيق:عارف تامر، سوريا، ١٩٥٦.

◉ **النوبختى: أبو الحسن بن موسى.**

*فرق الشيعة، تحقيق: هـ . ريتر، استنابول، ١٩٣١.

◉ **ابن الوليد:الحسين بن على بن الوليد.**

*رسالة فى المبدأ والمعاد، تحقيق: هنرى كوربان، فى " Trilogie Ismailienne " باريس، ١٩٥٠.

◉ **ابن الوليد: على بن محمد.**

*تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق: عارف تامر، بيروت، ١٩٦٧.

* * *

ثانيا: المراجع الأجنبية:

*Armstrong.
Plotinus, London, 1953.
*Bracking, John.
Hinduism and Christianity, Macmillan, co, London, 1992
*Brehier, Imile.
The philosophy of Plotinus, Princeton University presses 1961.
*Brill, E.J.
History of Druze, New York, 1992.
*Cole, J.R.I.
Roots of north Indian Shiism in Iraq and Iran, Oxford University presses 1989.
*Copleston, Frederick.
A history of philosophy, poulist press, London, 1946.
*Corbien, Henry.
En Islam Iranian spects of spirituals et philosophique, gallimard, Paris, 1971.
Cyclical time and Ismaili Gonsis, kegan Paul international, London, 1963.
*Daftary, Frahd.
Mediaeval Ismaili, history and thought, Oxford University press, 1990.
The Ismaili, their History and Doctrines, Cambridge university press, 1992.
*Goldziher, Igans.
Introduction to Islamic theology.priceton university press.1981.
*Halm, Heinz.
Shiism, Edinburgh university press, 1991.
Kosomologie and friihen Ismailliya, Wiesbaden, 1987.
The cosmology pre- fitimid In' Ismaili, history and though', ed.frahd Daftary, Cambridge university press, 1996.
*Hamer, Von.
History of the Assassins.london, 1926
*Hodgson, G.S.Marshall.
The Order 0f assassins, Mouton, Co, Chicago, 1955.
*Ing, W.R.
The Philosophy of Plotinus, London, 1918.
*Ivanov.
The Alleged founder of Ismailism, Bombay, 1952.

Studies in early Persian Ismalism, Bombay, 1948.
Guide to Ismaili Literature, London, 1933
*Katz, Ggoseph.
Plotinus search for God.New York, 1950.
*Keddie, Niiki.
Shiism and social protest, Yale university press, London, 1986.
*Keshavjee, Rafique.
Mysticism And The Plurality Of Meaning, The Case Of The Ismailis Of Rural Iran. The Institute Of Ismaili Studies, London, 1998.
*Lewis, Bernard Lewis.
An Ismaili Interpretation Of The Fall Adam, Bsos, 1983.
*Madelung Wilfred Madelung.
'The fitimid And Qramits' in' Mediaeval Ismaili, history and thought, Oxford University press, 1990
'Abu- Yaquabal-Sigistani and the seven faculties the intellect' Mediaeval Ismaili, history and thought Oxford University press, 1990
Aspects of Ismaili theology'in'Ismaili contribution to Islamic culture', Ed, Seyyed Hussein Nasr, Tehran, 1977.
*Makarrem, Sami Nasib.
Ismaili and Druze cosmogony relation to Plotinus and Arstotle'in'Islamic philosophy and theology, Ed, Micheal Emaruma, New York, 1990
The doctrine of Ismaili, Beirut, 1992.
*Martin, Kramer.
Shiism, resistance and revolution, west view press, London, 1987.
*Meherally, Akbarally.
Understanding Ismailism, Canada, 1988.
History of Agakhani ismailis, Pakistan, 1991.
*Moezzi, Muhammed Ali.
The divine guide in Shiism, the sources of esotericism of Islam, State University of New York press, 1994.
*Morwedge,Parviz.
Neo-Platonism and Islamic thought, London, 1994.
*Mossa, Motti.
Extremist Shiites, Syracuse University presses 1988.
*Nasr, Seyyed Hussein.
Islamic cosmological doctrine, Thomas and Hudson, London, 1987.
*Omera, DJ
Plotinus, London, 1994

*Peterman Sinan
The Separate God, The Origins and Teaching of Gnosticism U.S.A, 1990 Harper Son Francisco.
*Plotinus.
The Eneads, London, 1960.
*Richard, Ian .
Allah Transcendent Studies In the Structure and Semiotic of Islamic Philosophy Theology and Cosmology. London, Curzan Press, 1998.
*Romconis, Pio Filippani.
The Soteriolgoical Cosmology of Asiatic Ismailism' In Ismaili Contribution To Islamic Culture, Ed. Sayyed Hassin Nasr, Tehran, 1977.
*Ressa William .
Dictionary of Philosophy and Religion New Jersy, 1981.
*Schure, Edurard.
The Secret History of Religion Mittal Publication, Delhi, 1986.
*Scott, Erneat.
The People of Secret, The Octogorn Press, London, 1983.
*Stern, S.M.
Studies in Early Ismalism, Leiden, 1983.
*Sirat, Colette.
History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, Cambridge University Press, 1995.
*Tibawi, AL.
Ikhawanas-Safa and Their Rasail, Islamic quarterly, London, 1955.
*Walker, E.Paul.
Early Philosophical Shiism, University New York State, 1994.
The Universal Soul and Particular Soul in the Ismaili Neo-plotinism in ' Neo-plotinism and Thought Ed. Parviz Maredge State University of New York Press, 1992.

* * *

فهرس الموضوعات

* * *

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٩٩/١٠٣٩٢
الترقيم الدولى
I.S.B.N
9-77-19-939-7-9